

محمّد يوسف النورسي

الذات الالهية

عند فخر الدين الرازي

طبعة لنيل دكتوراه

معدّاد / عمر التريكي
ماشرف الدكتور
عاجي الساجي

محمّد يوسف النورسي

الشركة التونسية للتوزيع

١٥

محمد يوسف اللواتي

الإهداء

« إلى أمي ... إلى أبي ... ثم أمي ... ثم أبي .
وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا
إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما
أف ولا تنهرهما وقُل لهما قولا كريما واخفض لهما
جناحا الذل من الرحمة وقُل رب ارحمهما كما ربياني
صغيرا . »

صلى الله العظيم

محمد يوسف اللواتي

عبد يوسف اللواتي

الجزء الأول : معرفة الله

| | |
|---|-----|
| الفصل الأول : الرازي والتأثير المشرقي | 13 |
| التراث المشرقي القديم | 20 |
| الفصل الثاني : المعرفة العقلية | 25 |
| الاستدلال على وجود الله | 39 |
| الفصل الثالث : المعرفة الروحية | 45 |
| النظرية | 51 |
| الفصل الرابع : علم التفكر في الله | 55 |
| الدرجات | 60 |
| الفصل الخامس : معنى الوجود الالهي | 65 |
| الوجود وصفاته | 72 |
| الصفات العامة للوجود | 83 |
| ماهية الممكن | 90 |
| الفصل السادس : علاقة الوجود بالمهية | 109 |
| معنى الوجود وعلاقته بالمهية | 119 |

| | |
|-----|--------------------------------|
| 139 | الفصل السابع : اثبات وجود الله |
| 147 | الدليل الكوني |
| 149 | دليل الغائية |
| 151 | دليل الاختراع |
| 155 | فكرة الأنوار |
| 174 | فكرة تفاضل القوانين |
| 178 | فكرة أحسن الخالقين |
| 181 | فكرة الانسان |

محمّد يوسف (الربيعي)

الجزء الثاني : ذات الله تعالى

| | |
|-----|---|
| 191 | الفصل الأول : اسماء الله تعالى |
| 201 | الاسم الأعظم |
| 213 | تقسيمات الأسماء |
| 223 | الفصل الثاني : الصفات الالهية وعلاقتها بالذات الالهية |
| 226 | مشكلة الصفات الالهية |
| 235 | العلم اللدني |
| 241 | الفصل الثالث : مشكلة التأويل |
| 242 | المشكلة التاريخية |
| 254 | المشكلة الموضوعية |
| 257 | الفصل الرابع : الصفات الالهية |
| 263 | اثبات الصفات للذات الالهية |
| 274 | أقسام الصفات |

الخاتمة : 283

الفهارس - 1 فهرس الآيات القرآنية 287

2 فهرس الأحاديث النبوية 290

3 فهرس الاعلام 291

4 فهرس المصطلحات الكلامية والفلسفية 295

5 فهرس الفرق والجماعات 298

6 فهرس الأماكن 301

7. فهرس المصادر والمراجع 302

هنا يوسف اللواتي

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن هدف هذا البحث ليس مجرد عرض لآراء أحد المفكرين المسلمين حول الذات الالهية فحسب، وإنما هو كذلك بيان لموقف فكري يبحث على إعادة النظر في حقيقة وجود الله - عز وجل - في المعرفة الاسلامية .

فالقيمة الأساسية من معالجتنا لموضوع الذات الالهية تتمثل في فتح المجال لفهم الأسلوب المميز الذي ينتهجه الرازي حتى تتم الصلة - بكيفية تبادلية - بين ما كان يفكر فيه هو ونظراؤه، وبين ما ينبغي أن يقوم عليه فهمنا للعقيدة الاسلامية .

إن العقيدة الاسلامية تعتبر التفكير في وجود الله - عز وجل - أول الواجبات على الانسان المسلم . والواقع أن البحث في معنى وجود «الذات الالهية» مطلب سام ورفيع، إذ أن شرف العلم بشرف موضوعه، فكلمة عظم المطلوب وشرف، صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته .

ومن هنا جاء سبب تناولي لهذا الموضوع الدقيق الهام عند الفخر الرازي الذي لا تنحصر اهميته في كونه متكلما وفيلسوفاً بالمعنى الخالص لهاتين الكلمتين، بل في تميزه عن غيره من المفكرين المتكلمين والفلاسفة تميزاً له مكانة خاصة يتبدى في اعتماده على الذوق إلى جانب العقل .

إن ضبط موقف الرازي من الذات الالهية يقتضي استعداداً خاصاً يمكن من التدرج مع أفكاره وأذواقه ولذا كان لزاماً علينا أن نورد في كثير من

الأحيان قول الرازي بلفظها حتى. يمكن القارئ من الوقوف عليها كما هي بالنص، لنبرز أهمية المعاني والمصطلحات المعتمدة لديه .

لقد اطلعت على عدد من المراجع العربية والأجنبية باللغتين الأنجليزية والفرنسية، فوجدت أن أغلب هذه المراجع ينحو إلى الجانب التاريخي، والقلة تناولت آراء الرازي الكلامية، يأتي في مقدمتها كتاب الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» . وهذا الكتاب برغم أهميته لا يعدو أن يكون دليلاً يحدد آراء الرازي الكلامية باقتضاب في أكثر الأحيان .

وهذا أمر يبين لأن أي رأي كلامي للرازي يستدعي بحثاً علمياً مطوّلاً . وذلك نظراً لتشعب آراء الرازي وتعدد مصادره وتطور مواقفه، خاصة في موضوع بحثنا الذي جمع فيه بين الدلائل العقلية والمسالك الذوقية بإفاضة لا تخفى .

لقد دعانا هذا إلى تقصي مؤلفات الرازي لدراسة هذا الموضوع دراسة علمية تقوم على استقراء النصوص وتحليلها وتجليه مافيهها، فاعتمدنا ما كان خاصاً بموضوعنا : «مفاتيح الغيب» و «المباحث المشرقية» و «الأربعون مسألة في أصول الدين» و «أساس التقديس في علم الكلام» و «معالم أصول الدين» و «لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات» و «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين» و «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» .

لقد حدد في كتابه «المحصل» موقفه من الوجود الإلهي وعلاقته بالماهية . ومن كتابه «المباحث المشرقية» شرح فكرة ابداع الوجود «لامن مادة قديمة بالزمان» وتعتبر هذه من أهم آرائه في نظرية الخلق، وقد أفاض في شرحها في كتابه «لوامع البينات في شرح الصفات»، إذا أبرز الفرق بين الابداع والخلق، فالابداع هو اخراج الشيء من العدم إلى الوجود ، والخلق تقدير ماهية الشيء بعد ابداعه .

وفي كتابه «أساس التقديس في علم الكلام» سلك الرازي مسلكين للبرهنة على وجود الله وتميز صفاته عن هذا الوجود بالاعتبارات الذهنية، فاستخدم البراهين العقلية والطرق الذوقية، فوجد الحل في الدعوة إلى الاعتماد على «عقل آخر» يؤول به معاني الصفات الالهية .

لقد ألقى الرازي ثقله في «مفاتيح الغيب» (هـ) وهو قد ارتداد كثيراً مسالك العقل والذوق وطوّف في شعابها ثم انتهى إلى القول بأن موضوع الذات الالهية موضوع عقلي وذوقي في الآن نفسه .

والرازي في هذا كله يمثل تمثيلاً صادقاً ثقافاً عصره ، هاته التي كانت تموج بالكلام والفلسفة والتصوف ، وتشكل آخر حلقة من حلقات الحضارة الاسلامية .

يتوزع هذا البحث على جزئين، يعتبر الجزء الأول - بفصوله (السبعة) تمهيداً ضرورياً للجزء الثاني الذي يختص بالذات الالهية وعلاقتها بالأسماء والصفات .

فالجزء الأول يحتوي على المناهج والمسالك العقلية والذوقية التي اختارها الرازي لكسب «علم التفكير في الله» وهو العلم الذي يعتبره الرازي أصل العلوم كلها، باعتبار أن المنهج الاسلامي في معرفة الوجود ينطلق من المعلومات والحقائق التي يسعى الانسان لجمعها وتصورها حول الموجودات وماهيتها التي تتميز بها في الوجود. فأوضحنا في هذا الجزء قواعد معرفة الوجود وصفاته وعلاقة هذا الوجود بالذات الالهية .

أما الجزء الثاني فكان توطيداً للبحث في موقف الرازي من الذات الالهية فأبرزنا بكثير من التفصيل اختياراته التي انطبعت في غير ما خفساء بالطابع

• لقد اعتمدنا في هذا البحث طبعين لتفسير الرازي توسم احدهما بمفاتيح الغيب، والأخرى بالتفسير الكبير، وسبب ذلك أنني انتقلت أثناء جمع المادة من تونس إلى بغداد فما وفقت فيها إلى الحصول على نفس الطبعة التي اعتمدتها في تونس بعنوان مفاتيح الغيب، لذلك اعتمدنا طبعة أخرى معنونة بالتفسير الكبير .

الدوقي، وهو أمر له أهمية خاصة في تاريخ علم الكلام الاسلامي، لأننا لانجد من بين كبار المتكلمين من وقف في آخر المطاف هذا الموقف الدوقي الذي أزاح به الرازي ما يحيط عادة بهذا المبحث من صرامة عقلية متجلية .

وفي الخاتمة أبرزت اهم النتائج التي توصلت إليها .

ولا يسعني بعد هذا كله إلا أن أتقدم بالشكر والتقدير لاستاذي الدكتور علي الشابي على صبره وأناته معي، فقد كان لي السند والرفيق والمعين في هذه المسيرة العلمية الشاقة، ولقد لمست منه الاخلاص العلمي الصادق والحرص الكامل على خدمة العلم واثراء الفكر الاسلامي .

وإنني لأؤمن حق الايمان أن قولي هذا لن يفي بالشكر، ولن يأتي على حقيقة مشاعري، ولكن عسى أن يجد في طيات بحثي هذا ما يفي ببعض أفضاله عليّ .

وإنني وقد أعانني الله تعالى على تحقيق هذا العمل لأسجد لله خاشعاً منيباً . وما توفيقني إلا به، عليه توكلت وبه أستعين .

المدينة الجديدة - تونس في 27 ذو الحجة 1403 هـ

الموافق ليوم 4 أكتوبر 1983

حسب إيفاد الربيعي

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الجزء الأول

معرفة الله

- الفصل الأول : السرازي والتأثير المشرقى
- الفصل الثانى : المعرفة الحقلية
- الفصل الثالث : المعرفة الروحانية
- الفصل الرابع : علم التفكير فى الله
- الفصل الخامس : معنى الوجود الالهى
- الفصل السادس : علاقة الوجود بالماهية
- الفصل السابع : اثبات وجود الله تعالى

هنا يوسف (الموسى)

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الفصل الأول الرازي والتأثير المشرقي

وَصِفَ الرازي (*) (543 هـ 1149 م - 606 هـ 1209 م) عند بعضهم بأنه شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية ، وأنه كذاب مرء وصاحب سلوك ملتو غريب ، سيئ الخلق ، يشتم من يتباحث معه ويؤذيه ، وأنه يستحوذ على ثروة ضخمة تفوق أصحاب أكبر المناصب في عصره وعاش في أحضان السلطة ليستغلها في مآربه الشخصية وغيرها من الأحكام التي يختلف فيها المحللون والنقاد .

ان هذا التحير في المذاهب الجاهلية يشير إلى التأثير المشرقي ، أي تأثير البيئة الفارسية خاصة والشرقية عامة في حياة الرازي .

نجد التأثير الفارسي واضحا حين يعنى الرازي بمسألة «مخاطبة النجوم» ويعتبر أن الملائكة وسائط بين الله تعالى وبين البشر «فكل قسم منهم توكل على قسم من أقسام هذا العالم» (1) .

لذا فالكواكب والنجوم عنده تارة «أرواح فلكية» وأخرى «نفوس سماوية» ويقرر «أن جميع الأمور من العالم ، مما كان ومما سيكون ومما هو كائن ، موجود في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية» . (2)

(*) استغنيانا عن الترجمة للرازي وعن تناول عصره لوفرة الأطاريح التي تناولت حياته وعصره بإسهاب . وبأينا أن تكون هذه الأطروحة قصرا على موضوعها . فيما يتعلق بحياة الرازي وعصره أنظر مثلا : الزركان محمد صالح : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص 8 - 31 .

محسن عبد الحميد : الرازي مفسرا ، ص 13 - 33 . عبد العزيز المجذوب : الرازي من خلال تفسيره ، ص 23 - 35 . ماهر مهدي هلال : فخر الدين الرازي بلاغيا ، ص 36 - 68 .

(1) الرازي : التفسير الكبير المجلد الثاني ، ص 376 .

(2) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 . ص 421 .

وينتهي إلى أن الإنسان يستطيع بشفافية الروح أن يتصل بالاتصال التام بهذه النفوس السماوية وهذا الاتصال التام « لا تنكره الشريعة الإسلامية » . (1)

ان التأثير بالواقع الثقافي الفارسي هو الذي جعل الرازي يتقبل ببسر فكرة « مخاطبة النجوم » باعتبار أن المشرقي يرى في العالم العلوي عقولاً حية مدركة لها ارادة وتأثير على العالم السفلي .

والتأثير المشرقي يتضح حين نلاحظ أن الرازي يؤمن بأن العالم العلوي به مخلوقات - خلقها الله عز وجل - لها تأثير على الإنسان (2) .

ان هذا العلامة المميزة سمحت لنا بأن نعتبر التأثير المشرقي أحد العوامل البارزة في نظرة الرازي للوجود ككل، ولا جدال في أن موضوع « الذات الإلهية » في الفكر الإسلامي لا اختلاف فيه الا في المنهج، لأن التوحيد هو الأساس الراسخ لعقيدة الإسلام، والجميع يأخذ بذلك الاتجاه الذي يصب في بحر « لا اله الا الله » (3) .

وظاهرة التباين والاختلاف بين المفكرين المسلمين حول البحث في الذات الإلهية ناتجة عن ترسبات البيئة التي توارثت منهاج فكرية مميزة (4) .

ان النقطة التي ذكرناها آنفا تستحق التركيز والتوضيح لانها ستقودنا إلى نتيجة وقع حولها الخلاف، وهي : هل أن الفخر الرازي كريم الأخلاق نزيه الطوية، أم أنه « كذاب » (5) و« مُراء » وصاحب سلوك ملتوي « غريب » (6) ،

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الخامس، ص 188.

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 61، ويكرر نفس الفكرة في المجلد الخامس، ص 554، وفي المجلد السادس، ص 191 - 192 ويؤكد بوضوح في المباحث المشرقية، ج 2، ص 101 - 102 .

(3) الرازي: لوامع البينات، ص 136 وما بعدها القسم الثاني مبحث : لاله إلا الله .

(4) ابن تيمية: العقيدة الواسطية (مجموعة الرسائل الكبرى) ج 1، ص 410 . وانظر موقف ابن تيمية من الرازي في مجموعة الفتاوى، ج 5، ص 128 - 129 .

(5) محمد صالح الزركان، وصف موقفه من الفقه الشافعي بأنه كان سلوكاً ملتويّاً غريباً.

فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 10 .

(6) فتح الله خليف : فخر الدين الرازي ص 18 .

ويتصف بـ «شراسة أخلاقه وحدة مزاجه» وأنه «شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي تعبط فيها خبط عشواء، ولم يظفر بالحكمة على جليتها» (1)؟

إن مثل هذا التباين العظيم في تقدير شخصية الفخر الرازي يحتاج إلى الكثير من التروي قبل اصدار الحكم في نزاهة الفخر الرازي وأصالته. والملاحظ أننا نجد في أهل زمانه عادة قذف بعضهم بعضاً بالألفاظ النابية، والاتهام بالكفر والالحاد والزندقة (2) والعدل يقتضي أن لا ننخدع بطعن الحاسدين وتخرصاتهم (3).

ففي مسألة «مخاطبة النجوم» التي قدمناها كمثال نوضح به تأثير المحيط الفارسي، نقول إن البيئة المشرقية هي التي جعلت الرازي يكتب بتلقائية في مسألة مخاطبة النجوم (4) كما كتب في غيرها من المسائل في علم الكلام والفلسفة والطب والفراسة والهندسة والبلاغة دون أن يشعر بأن في مثل هذه المسائل ما يناقض أصول المعرفة الإسلامية (5) ولم يكن الرازي بدعاً في أخذه بعلم احكام النجوم، فقد كان هذا العلم مناط بحث لدى علماء تلك المنطقة من العالم الإسلامي وهو ما أوضحه الرازي في قوله :

«ضاق قلبي في بعض تلك الأيام جداً، فدخلت على الشرف المسعودي وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وهي السنة التي حكم المنجمون

(1) أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل : ذيل الروضتين، ص 68 .
(2) مصطفى غالب : مقدمة تفسير ابن عربي، ج 1، ص 2 .

(3) أبو حامد الغزالي : معيار العلم، ص 14 . يقول ما نصه : «كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا في طرق المناظرة فيها مأخذ الخلاف أولاً. ولباب النظر ثانياً، وتحصين المأخذ ثالثاً» .

(4) ابن خلدون المقدمة، ص 500 يقول ما نصه : ان الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتاباً في ذلك سماه بالسر المكتوم، وأنه بالمشرق يتداوله أهله .

(5) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة، ج 2، ص 121 انظر موقف السبكي في طبقاته الكبرى من المصيبة التي عمت العلماء في تضيق دائرة المعرفة الإسلامية وخاصة موقف الشيخ الذهبي صاحب كتاب الميزان ضد الرازي .

بوقوع الطوفان الريحي فيها، وعظم خوف أهل العالم من وقوع تلك الواقعة، فلما دخلت على المسعودي رأيت الرضى النيسابوري عنده، ورأيت جماعة آخرين من أهل العلم، وكانوا يبحثون في المسألة بجهد عظيم وجهد شديد.

فقلت : ان هذه المسألة فرع من فروع علم الأحكام، والفلاسفة أطبقوا على ان ذلك العلم في غاية الضعف، وعلى هذا التقدير فلا موجب لهذا الخوف الشديد، ولا حاجة إلى هذا البحث القوي، ولا إلى هذا الاحتراز العظيم. فلما سمع الإمام شرف الدين المسعودي هذا الكلام غضب غضبا شديدا وقال : لِمَ قلت إن علم الأحكام علم ضعيف ساقط». (1)

ومع ذلك فلا يخفى اهتمام الرازي بعلم احكام النجوم برغم نقده له. إنَّ محسن عبد الحميد في كتابه «الرازي مفسرا» يجزم بأن كتاب (السر المكتوم في مخاطبة النجوم) منحول على الرازي لأنه «أبطل علم أحكام النجوم بأقوال الفلاسفة في مناظرته مع الشرف المسعودي والرضى النيسابوري» (2) والرأي عندي ان الإعتماد فقط على كتاب مناظرات الرازي لا يكفي للجزم بعدم نسبة مثل هذا التصنيف للفخر الرازي وذلك للأسباب التالية :

أولاً : قرر الرازي أنه يعتبر الكواكب والنجوم والعالم العلوي كائنات روحية مدركة مؤثرة، ومن ثم فلا غرابة في أن يكتب الرازي كتابا خاصا حول هذه «الأرواح الفلكية» أو «النفوس السماوية» وكيفية الاتصال بها. باعتبار أن هذه الموضوعات من المسائل التي تشاغل بها أهل المنطقة، هذا بالإضافة إلى أن الرازي يؤمن بوجود قوى غلوية تؤثر في القوى السفلية، ويعتقد أن الأفلاك السماوية نفوس فلكية مدركة تؤثر في حياة الناس. وقد خصص فصلا كاملا في كتابه المباحث المشرقية (3) لهذه المسألة، وقال في

(1) الرازي : مناظرات، ص 32 .

(2) الرازي مفسرا، ص 47 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، من ص 417 إلى ص 421 .

تفسيره انه لا يستبعد أن تكون تلك القوى العلوية قادرة على التأثير في
البشر. (1).

ثانياً : أكد ابن خلكان في كتابه «وفيات الأعيان» ان الرازي «له التصانيف
المفيدة في فنون عديدة منها في علم الطلسمات السر المكتوم» (2) ولم يجزم
أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده مع دفته وعنايته في كتابه «مفتاح
السعادة ومصباح السيادة» بعدم نسبه الكتاب له، ولكنه بنى الأمر على المجهول
فقال : «قيل إنه مختلق عليه»؛ ولمح إلى أن السبب في عدم اثبات هذا الكتاب
للرازي هو تعصب بعض الشيوخ ضد الرازي، فذكر ان الذهبي قال في
الميزان : «له كتاب أسرار النجوم وهو سحر صريح» وأورد رد السبكي في
طبقاته الكبرى بالنص و«قد عرفت أن هذا الكتاب مختلق عليه وعلى تقدير
صحة نسبته إليه، ليس هو بسحر». (3). ولم يذكر ابن كثير شيئاً عن هذا
الكتاب مع أنه قد تحامل كثيراً على الرازي واتهمه بأنه كان يحط من مقام سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم (4)، ولو كان في الكتاب ما ينال من مكانة الرازي
ما كان ابن كثير يتردد في اثبات ذلك. وأبعد ابن الأثير عن الرازي تهمة السحر

-
- (1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 5، ص 4، 5 يقول ما نصه :
«الداعية المراجعة والمؤثرة يمكن أن يكون مصدرها غير الله عز وجل، فلا يستبعد
أن يكون مصدر الداعية إما الملاك أو الشيطان».
- (2) ابن خلكان : وفيات الأعيان، ج 4، (600) ص 249 .
- (3) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج 2، ص 120، 120 يقول ما نصه :
«قال ابن السبكي في طبقاته الكبرى : اعلم ان شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب
(الميزان) في الضعفاء، وهذا أمر لا معنى له من وجوه : (أعلاها) : انه ثقة حبر من أخبار
الأئمة (وأدناها) : انه لا رواية له، وذكره في الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل
- (4) الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية، ج 13، ص 55، 56 وقال ما نصه : «كان يصحب
السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً، وليس ذلك من صفة العلماء،
وقامت عليه شناعات عظيمة بسبب كلمات كان يقولها مثل قوله : قال محمد البادي،
يعني العربي يريد به النبي (ص) نسبة إلى البادية، ومنها كان يقرر الشبهة من جهة
الخصوم بعبارات كثيرة ويجب عن ذلك بأدنى إشارة وغير ذلك» .

والزندقة، وأكد أن الرازي ذو دين متين يلتزم الطريق المستقيم (1). وذكر ابن العماد أن من تصانيفه هذا الكتاب وأنه كتبه على طريقة المعتقدين (2) في إمكانية الاتصال بالارواح العلوية، وقد قدم الزركان ما يثبت أن الرازي قد كتب هذا الكتاب من خلال مؤلفات الرازي نفسه (3).

ثالثاً: يتحلى الرازي بصفة الشفافية الروحية (4) التي تعتقد في إمكانية اتصال الارواح البشرية بالارواح العلوية، فالرازي يؤمن بأن للقلب قدرة على تحصيل «الاتصال التام» (5) في «مقامات المكاشفات والمشاهدات» (6) وقد أكد صاحب مفتاح السعادة ان الرازي «التحق بالصوفية فصار من أهل المشاهدة» (7)

(1) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 9، ص 302. قال ما نصه: «كان كاتباً مطلقاً يضرب به المثل ذا دين متين ولزوم طريق مستقيم، ولعل من يقف على ما ذكرته يتهمني في قولي، ومن عرفه من أهل عصرنا يعلم اني مقصير».

(2) ابن العماد: شذرات الذهب، ج 5، ص 21. وقال ما نصه: «وقال ابن القاضي شهية ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في اثني عشر مجلدا كبارا سماه مفاتيح الغيب وكتاب المحصول والمنتخب ونهاية المعقول وتأسيس التقديس والمعالم في أصول الدين والمعالم في أصول الفقه والملخص في الفلسفة وشرح سقط الزند لأبي العلاء وكتاب الملل والنحل ومن تصانيفه على ما قيل كتاب السر المكوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدونه ومنهم من أنكر ان يكون من مصنفاته انتهى ملخصاً».

(3) الزركان: فخر الدين الرازي: ص 109. 110 قال ما نصه:

(4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 95، يقول ان الطريق إلى الربوبية بثلاثة أشياء أولها مقام الشريعة وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة، وثانيها مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية». وانظر نفس المصدر ص 48، 50 يتحدث الرازي عن «الصلاة الحقيقية» ويتحدث عن الحياة التامة الروحانية في كتابه عصمة الأنبياء، ص 65.

(5) المباحث المشرقية، ج 2، ص 419.

(6) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول ص 93، والمجلد الثاني، ص 72، والمجلد السادس ص 184.

(7) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج 2، ص 122،

والرازي يرى أن هذه الاحتمالات لا تتناقض مع الشريعة الإسلامية. وآيات القرآن تشير إلى ذلك و«لا دليل على فسادها». (1)

معروف عند أهل اللغة وعلم الفصاحة (2)، ان اصحاب الفكر والمعاني ينقسمون إلى مدرستين بلاغيتين تتميز كل منهما باتجاه واسلوب في البلاغة العربية. وهاتان المدرستان هما: المدرسة الادبية أو بلاغة العرب، والاخرى المدرسة الكلامية أو بلاغة العجم «والأولى تعنى بالناحية الفنية الذوقية، والاخرى تعنى بتقسيم الكلام إلى قواعد ونظريات». (3)

ولعل التأثير بالمناطق الشرقية (4) من البلاد الإسلامية (5) هو الذي حدا بالرازي إلى تسمية كتابه بالمباحث الشرقية، ويجب عن السؤال الذي طرحه الزركان ولم يجد له الجواب الشافي (6) فهو يتساءل:

(1) الرازي: مفاتيح الغيب. ج 5 ص 5. يقول ما نصه «ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام (إن للشيطان لمة ببني آدم وللملك لمة) وفي الحديث أيضاً (إذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطاناً وقرن الله به ملكاً، فالشيطان جائم على أذن قلبه الأيسر، والملك جائم على أذن قلبه الأيمن فهما يدعوانه) ومن صوفية الفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية، وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية».

(2) أحمد عطية جاد الله: دائرة المعارف الحديثة - البلاغة وتقسيمها - المجلد الأول، ص 356 وانظر أنيس المقدسي: تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجري، ص 197 - 217.

وانظر أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ص 268 - 329.

وانظر أيضاً طه حسين: من حديث الشعر والنثر، ص 28 - 33.

(3) ماهر مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغياً، ص 24 - 34.

(4) ماهر مهدي هلال: فخر الدين بلاغياً، ص 32. يقول: إن المدرسة النظرية تشيع غالباً في المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتر ومن إليهم... وتسود الثانية (أي المدرسة الأدبية) غالباً المناطق الوسطى من الدولة الإسلامية حيث مهد العربية الأول وما دناها من الأقاليم كالعراق والشام ومصر»

(5) الرازي: مناظرات، ص 7. يحدد البلدان والمدن التي ارتحل إليها الرازي (مثل سمنان ومراغة وخوارزم وبخارى وسرخس وسمرقند وخجند ونالب وبلاد الهند وبلاد ما وراء النهر)

(6) الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 85 - 88.

ماذا يقصد الرازي بتسمية كتابه المباحث المشرقية؟؟ ثم يعرض تسع آراء ترى أن هذه التسمية تقصد الفلسفية الإشرافية أو المباحث المشرقية في التصوف أو أن الرازي قصد معارضة فكر المدرسة اليونانية الغربية بفكر شرقي، ولم ينته إلى الجواب المقنع.

وأعتقد أن تلك التسمية منصبة على التراث الشرقي القديم الذي تمثله فارس واليونان.

فالرازي وإن كان التَّيْمِيَّ البَكْرِيَّ في النسب، (1) والشافعي في الفقه، والأشعري في العقائد (2)، فهو الفارسي (3) في تأثيره بمدرسة التراث المشرقي القديم.

ولذلك فلا نوافق الزُّرْكَانَ حين تعجب من موقف أحمد أمين - الذي اعتنى بابرار الجانب «الفارسي» عند الرازي - فقال: «ولا أدري كيف غاب عنه (أي عن أحمد أمين) أن تميماً بطن من بطون قريش، وأرى أن هذا الخطأ في النسبة لم يكن بجديد بل هو حاصل في حياة الرازي، وهو خطأ متعمد قصد به الاساءة إلى فخر الدين والحط من شأنه» (4)

ولعل النزاع الفكري التقليدي بين الفُرس والعرب، والرغبة في المفاضلة من خلال ظاهرة «الشُعُوبِيَّة» المتوارثة في المنطقة، هما اللذان جعلاً لمسألة التأثير «الفارسي» بعض الحساسية عند الزُّرْكَان فدفعاها إلى القول بأنه «خطأ متعمد قصد به الاساءة إلى فخر الدين الرازي والحط من شأنه» بينما المسألة عندي على عكس ذلك.

(1) ابن العماد : شذرات الذهب، ج 5، ص 21

(2) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج 9، ص 272 .

(3) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج 4، ص 88 . يقول ما نصه : «الفخر الرازي، فهو محمد بن عمر التيمي البكري . وهو كذلك فارسي كالفزالي وقد حارب كل المذاهب ما عدا مذهب أهل السنة . درس علوم الدين والفلسفة والفقه وكانت له اليد الطولى في اللسانين العربي والفارسي ويعطى بهما على السواء» .

(4) الزركان : فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية، ص 14 و 15 .

ومن المفيد أن نشير إلى أن الرازي قد عاين النظم السياسية المنهارة في إيران وتركستان وافغانستان والجزء الغربي من الهند، حيث طاف بين ممالك ما وراء النهر، وممالك خوارزم وكاشغر، وممالك رواستان وطبرستان والري وخرزنة واستراباد. (1) وكانت هذه الأنظمة تتبنى إحياء الأفكار والعقائد الفارسية القديمة التي تشعل نار النزاع الدامي بين الفرس والعرب ثم بين الفرس والترك. وكان العرب قد ضعف أمرهم، فجاءت القوة التركية تسعى لضعاف شأن الفرس المتفردين بالسلطان. ففي زمن الرازي أخذت السلطة تتلون - من الظاهر - بالصيغة التركية بعد أن أخذت المنطقة تتهياً لنشر بذور الشعوبية (2) في شكل نزاع بين السلطة والفرس أي بين السنة والشيعة.

ولما قويت شوكة الأتراك في أواخر عهد الدولة العباسية (3) طمع بعضهم في الولايات الإسلامية كما طمع الفرس، فنبئت مظاهر النزاع والعصبية العمياء

(1) الرازي : مناظرات، ص 4 وما بعدها .

(2) يقدم لنا (ستانلي لين بول) إشارة هامة في كتابه الدول الإسلامية توضح لنا عمق معنى « الشعوبية » في المنطقة الإسلامية طوال القرن 5 هـ فيقول : « تدخل الدول التي كانت تحكم إيران وما وراء النهر حتى استيلاء السلاجقة عليها في النصف الأول من القرن الخامس الهجري دور اليقظة الذي نشأ في إيران . فقد ارتقى المأمون ، وأمه جارية إيرانية ، مستعيناً بالجيوش الايزانية ، فأخذ الحكم بعد ان خلع أخاه الأميسن ووطد نفوذه وبسط قدرته بواسطة انصاره الايزانيين متبعاً سياستهم القومية التي كانت تدغدغ كثيراً من آمالهم ومقاصدهم ، وقد انتج ذلك ان قام النفوذ والتأثير الايراني مقام السياسة العربية القومية لدى حكومة عربية ضعيفة ، وصار كبار الأمراء والولاة والقادة في الولايات في وضع يشير إلى القوة كما ينذر بالخطر الذي لم يستطع الخليفة المأمون ولا خلفاؤه من بعده أن يجدوا له صدى فتألفت دول متعددة كان ارتباطها بالخلافة صورياً ، وان بعض تلك الدول ومنها مثلاً بنو بويه الذين لم يكونوا سنيي المذهب وكانوا يتبعون المذهب الشيعي الذي عم إيران وكان سائدا وقتئذ .

انظر كتابه الدول الإسلامية ، ج 1 ، ص 179 .

(3) ستانلي لين بول : تاريخ الدول الإسلامية ، ج 1 ص 114 .

فتدرج الأتراك في السلطة كما تدرج الفرس في السيطرة، ولكن تدرج الفرس
برز في مناصرة المذهب الشيعي، بينما تدرج الأتراك تمثل في رفع راية مذهب
أهل السنة، وهكذا احتد الصراع في المنطقة.

وفي تلك الحقبة من الزمن شاهد الرازي انهيار النظم.

وهذا الانهيار لا يعني فقط ذهاب نظام الحكم بل يعني ذهاب ثمرات
الفكر الإسلامي لتنبت مكانها أعشاب مخالفة تقوم على العصبية
القديمة. (1)

فلما جرم أن تتألق المدرسة الفكرية الفارسية - في منطقته لأضطراب
العنصر العربي وطغيان العنصر الفارسي فجدت المناظرات والمجادلات باللغة
الفارسية كما هو مسجل في كتب فخر الدين الرازي.

ان هذا التأثير «الفارسي» يظهر بوضوح حين يأخذ القارئ بعين الاعتبار
الحقائق التاريخية التالية :

أولاً : النزعة البدوية في مختلف مظاهر حياة القرن السادس في المنطقة .
ومن مستلزمات هذه النزعة البدوية قوة الشعور القبلي على حساب معالم الحضارة

(1) أبو حامد الغزالي : فيصل التفرقة - القصور العوالي ، ج 1 ، 123 ، 125 يقول : ايها الصديق
المتعصب. مؤغر الصدر، منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا
المصنفة في اسرار معاملات الدين ، وزعمهم ان فيها ما يخالف الاصحاب المتقدمين والمشايخ
المتكلمين ، وان العدول عن مذهب الاشعري ولو في قيد شبر كفر. ومباينته ولو في شيء نذر
وضلال وخسر. فان زعم احد ان حد الكفر ما يخالف مذهب الاشعري او مذهب المعتزلي او
مذهب الحنبلية او غيرهم فاعلم انه غر بليد قد قيده التقليد فهو اعبى من العميان.

والدين، وكل ما سجله التاريخ من تصرفات القبائل التركية (1) في تلك المنطقة، يؤكد سيطرة العقلية البدوية العسكرية (2).

ثانياً : ان هذا الاتجاه البدوي العسكري كان يرافقه اتجاه فكري عقائدي، اعتمدته الفرس فادعوا ان حكمهم مستمد من الاسلام ومفروض على الأمة الاسلامية طبقاً لنظرية «الحق الالهي» في الحكم. فانعكس هذا على الاتجاه الشيعي المتشدد في خصومته مع الاتجاه السني. فتفشى بين الناس، وجوب الاعتقاد «بالقضاء والقدر» وان الحاكم ظل الله في الأرض يجب الخضوع والانصياع له بدون تفكير. وهذا الاتجاه العقائدي ينسجم مع الاتجاه الفارسي في الحكم (3).

ثالثاً : ان غلبة العقلية البدوية على الحكام (العسكريين) اضطرتهم إلى الاستعانة بطبقة من المحترفين في ادارة أعمال الدولة المختلفة. وطبيعي أن يكون من ألع شخصيات هذه الطبقة الحجاب والوزراء الايرانيون الذين كان لهم

(1) انظر ابن الأثير: الكامل 47/9-72 يقول «فما ان انتصروا على الغزنويين انتصارهم الحاسم في معركة «رندانقان»، وظهرت قوتهم العسكرية حتى سعوا إلى إقامة دولة عظمى تضم تحت لوائها العالم الإسلامي كله. وقد استطاعوا خلال بضعة سنوات أن يبسطوا نفوذهم - بحمد السيف - على أغلب أقاليم إيران الشرقية والغربية والوسطى»، وانظر الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري تأليف محمد مفيد آل ياسين ص 17، وانظر شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، ج 4، (العصر العباسي الثاني) ص 10 - 11 يقول ما نصه: أما الترك فلم يكونوا أصحاب ثقافة ولا مدنية ولا حضارة إذ كانوا بدوا لا يعرفون الصناعة ولا الزراعة ولا التجارة ولا الفنون ولا الآداب ولا قواعد الملك. والسياسة، إنما هم سكان صحارى وقفار وحرب وجلاد وبأس ومراس، وقد صورهم الجاحظ تصويراً دقيقاً في رسالته التي تحدث فيها عن مناقبهم قائلاً: «الترك أصحاب عمد (خيام) وسكان فياف وأرباب مواشي، وهم عرب العجم ولم يكن مهمهم غير الغزو والغارة وطلب الغنائم وتدويخ البلدان».

(2) انظر تاريخ دولة آل سلجوق، ص 9 - 10.

(3) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 10، ص 204، ص 210، ولمزيد التفصيل انظر جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج 2، ص 27، وما بعدها.

الأثر الكبير في إبراز ظاهرة الفتن العقائدية (1) فكانت النتيجة عند عامة الناس بعد ضياع الأمن والاستقرار الحكومي نفشي الروح الاستبدادية اللاحضارية، فظهرت النزعة الشعبية وتغلبت الجوانب العنصرية على الدين وحضارته (2).

رابعاً : يشير التاريخ إلى أن هذا التفكك والانحلال لم يكونا وليدي عهد الرازي طوال القرن السادس الهجري فقط، بل أن ظاهرة الفتن المذهبية بين الشيعة والسنة سادت المنطقة وظلت تتفخم في ربوع الدولتين الفارستين السامانية والخوارزمية حتى طمعت القبائل التتارية الجارفة في اجتياح عاصمة الإسلام وكان السبب في هذا تأثير التعصب المذهبي (3) في تحطيم الحضارة الإسلامية.

وانسنا نستطيع أن نقرر من خلال هذه الحقائق التاريخية السابقة التي تصور لنا أوضاع البيئة التي تعامل معها الرازي لحماية عقيدة التوحيد من عنصرية السلطة الجاهلة بل الوثنية، وغوغائية التعصب الأعمى. ان ظاهرة التأثير «الفارسي» كانت ضرورة مفروضة على الرازي لا يقوى على الانفكاك منها. ولذا فليس من الخطأ العناية بالتأثير المشرقي ونسبته إلى الرازي.

(1) أحمد شلبي: التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج 3، ص 205 وصف ابن طبابا الدولة العباسية بأنها دولة ذات خدع ودهاء وغدر وكان قسم التحيل والمخادعة أوفر من قسم القوة والشدة.

وانظر لجرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج 2، ص 145 يقول نقلاً عن كتاب الوزراء، فسدت السلطة فساداً فاحشاً، «فالوزراء يرتشون ومثلهم الولاة في الأقاليم وكبار الكتاب. وأصبحوا جميعاً يختلسون أموال المسلمين فاستحل الكل مصادرة الأموال ونهب الأرزاق وسفك الدماء، واثري الترك (البدو) خلال سنوات ثراء فاحشاً»

(2) ارثر كريستنسن: إيزان في عهد الساسانيين، تعريب يحيى الخشاب، ص 348 - 425.

(3) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثالث (انحلال الدولة الإسلامية: في العصر المغولي، ص 508 - ص 512.

الفصل الثاني

المعرفة العقلية

من أهداف هذا البحث إبراز الفخر الرازي في صورة تخرجه من تلك التقسيمات الشكلية للفرق الكلامية التي تُظهر الفكر الإسلامي في شكل فرق ومدارس متخصصة.

الواقع أن الفخر الرازي كظاهرة ثقافية موسوعية هو فوق مستوى التقسيمات التقليدية، لأنَّ منهجه يفسح المجال الكامل للعقل فيتجاوز حدود الأشاعرة الذين يعتبرون أنفسهم أصحاب «الموقف الوسط» بين السلفيين النصيين الذين يلتزمون بالنص ويتمسكون بالنقل ويقفون بعقولهم عند ظاهر النص القرآني / النبوي ولا يقبلون تأويلاً، وبين العقلانيين من أهل الاعتزال الذين يقدمون العقل على النقل بل يُخضعون النص للعقل ويؤولون النص الشرعي.

إن هذا «الموقف الوسط» يرفضه الفخر الرازي، ويترك قوالب الخصام الشكلية، وينادي بوجوب إعادة مكانة العقل باعتباره الأصل في معرفة الله تعالى. فقد قرن وجوب عبادة المولى سبحانه بالحصول على المعرفة «لأنَّ عبادة مَنْ لا يكون معلوماً غير جائزة، وإنما يجوز ويجب بعد المعرفة» (1).

وبذلك يرفض الرازي إثبات وجود الذات الإلهية ونبوة الأنبياء «لصحة النقل» أي نصوص القرآن والسنة، لأنَّ معرفة الله تعالى يجب أن تكون عقلية استدلالية (2)، أي باستخدام العقل وليس بشيء آخر «لأنَّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال» (3).

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد 6، ص 192.

(2) المصدر نفسه، ص 190. يقول الرازي ما نصه: «إن معرفة الله تعالى يجب أن تكون استدلالية».

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، المسألة الأولى، ص 202.

ويقول بوضوح : ان عدم استخدام العقل هو «من باب الحماقة المفرطة لأن صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مُفَرَّعتان على معرفة الاله، فإثبات معرفة الاله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به» (1).

ويقرر أن انتهاج غير الطريق العقلي لا يمكن طالب المعرفة من الوصول إلى معرفة الله عز وجل ، باعتبار « ان معرفة الله تعالى يجب أن تكون استدلالية لا تقليدية» (2). وانه «لا يمكن الوصول إليه (تعالى) بالسمع ، وهو كل ما تتوقف صحة السمع على صحته كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته وصحة المعجزات» (3)، وان «نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يمكن اثباتها بالدلائل السمعية» (4). كل هذا لأن المعرفة الإسلامية تقرر أن الله تعالى «قديم» و«واحد» كأصل عقلي صحيح تنفرع عنه بقيه المعارف ، فالعلم بأن الله تعالى قديم وواحد «متقدم على العلم بالنبوة والقرآن. فلا يمكن أن يكونا مستفادين من الدلائل السمعية» (5).

وأعلن صراحة ان العقل متقدم على النقل . وأن النقل لا بد أن يخضع للعقل ، وقد واجه الرازي أدق قضية في المعرفة الإسلامية ، فتساءل لو : «أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ » .

وأجاب أن تصديق الظواهر النقلية وتكذيب الظواهر العقلية «باطلان» ، وان القدح في العقل لتصحيح النقل «باطل» وأكد بأن الدلائل العقلية تقتضي

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، الجزء 27 ، ص 152 .

(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد السادس ، ص 119 .

(3) المصدر السابق ، المجلد الثاني ، 4 ص 414 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب ، الجزء 32 ، ص 178 .

وانظر للرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 44 إلى 50 .

(5) الرازي : مفاتيح الغيب ، الجزء 32 ، ص 138 ، وانظر للرازي ص 23 و ص 24 . أصول الدين (التاسعة والعاشرة) ، يقول ما نصه : «ولا يمكن اثبات النقل بالنقل وكل ما كان أخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز علمه ، فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس ، أو بالنقل ، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن اثباته بالدلائل العقلية

أن تكون الدلائل النقلية اما غير صحيحة «واما انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرها» (1) و«أن أعلى مراتب الصديقين التفكير في دلائل الذات والصفات ، وأن التقليد باطل لا عبرة به ولا التفات إليه » (2) .

وسيجد القاريء في فصل «مشكلة التأويل» مناصرة الرازي لمسلك العقل في تأويل الآيات القرآنية عندما يتعارض في نظره النقل مع العقل ، وهذا المسلك الذي ينتهجه الرازي هو في الواقع العملي ترسيخ لفريضة التفكير في المعرفة الإسلامية ، باعتبارها قاعدة أصلية تتفرع منها بقية المسائل ، وان هذا البحث مليء بالأمثلة التي تؤكد مقام العقل عند الفخر الرازي (3) .

ان هذه السمة - سمة انتهاج المسلك العقلي كخطوة أساسية أولى لمعرفة الذات الالهية هي في تقديري - أهم ما في هذه الأطروحة .

ان الرازي يرى - بادیء ذي بدء - ، ان القصد منها هو «معرفة الله عز وجل» ، وان هذا القصد هو أول الواجبات التي يجب أن يتكلف بها الإنسان .

وما يتحصله الإنسان من المعرفة يكون محصوله وجوبيا ، أي أن حصيلة المعرفة لا تكون على سبيل العادة أو التولد (4) ، فاذا قصد الإنسان معرفة الله فانه يحصل وجوبا على العلم ، لا على سبيل التولد كما تقول المعتزلة ، ولا بالعادة كما يقول الأشعري ، لأن «كل من علم أن العالم متغير ، وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن يعلم أن العالم ممكن . والعلم بهذا الامتناع ضروري» (5)

(1) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص 172 - 173 .

(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثالث ، ص 121 .

(3) الرازي : المصدر نفسه ، المجلد السادس ، ص 192 .

(4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 47 - 48 .

(5) الرازي : محصل أفكار المتقدمين ، ص 47 . لمزيد التفصيل انظر الرازي : أصول الدين ، (المسألة الثانية والرابعة في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر) ص 21 وما بعدها .

ويعتبر الرازي ان خلاف المتكلمين (1) حول أول واجبات الإنسان، وهو حصول معرفة الله سبحانه وتعالى على سبيل العادة أو التولد «هو خلاف لفظي» (2) والمهم عنده ان المعرفة العقلية هي أول الواجبات على الإنسان وان حصيلتها واجبه وضرورية. ومتى حصل العلم بأن العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر، علمنا ان العالم له مؤثر سواء كان هناك مُعَلِّم أو لا (3) فهذه المعرفة الواجبة عند كل إنسان هي معرفة ضرورية لا تحتاج إلى مُعَلِّم يعرفنا بأن الله تعالى هو المؤثر الذي خلق هذا العالم. (4)

اذن فالعلامتان اللتان نسجلهما في نظرية العقل ان صح هذا المصطلح (5) هما :

أولاً . مسألة معرفة الله واجبة على كل مكلف .

ثانياً . اعتبار معرفة الله ضرورية عند الإنسان ولا تحتاج فيها إلى مُعَلِّم .
يتميز الرازي عن جمهور الاشاعرة (6) والماتريدية والإمامية (7)، بل حتى عن المعتزلة في القول بأن «التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد» (8) وأكد أن هناك فكراً صحيحاً وفكراً فاسداً .

- (1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 495 - 497 انظر أيضاً محصل أفكار ، ص 66
- (2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 47
- (3) المصدر نفسه ص 44 . لمزيد التفصيل انظر تعليقات جمال الدين الأفغاني : شرح الدواني للعقائد العنصرية ص 285.
- (4) عضد الله عبد الرحمن بن أحمد الايجي : المواقف في علم الكلام ، ص 17 .
- (5) ت ، ج ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 184 ، ص 188 يستخدم مصطلح نظرية العقل والمعرفة العقلية .
- (6) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص 134 - 135 . وانظر القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ، ص 60 - 75 . وانظر محمد بن الحسن الطوسي : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص 24 - 25 .
- (7) انظر تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي ص 43 - ص 44 .
- (8) الرازي : محصل أفكار المتقدمين ، ص 49 .

فالفكر الصحيح هو الذي يشترط مطابقة الشيء للأمر الواقع، وهذه العلامة تعني تحرير الإنسان من الفرضيات الوهمية لوجوب قيام شرط «الواقعية» في تقرير الأشياء عند تفكيره التفكير الصحيح والا فهو الفكر الفاسد .

ونظرا لأهمية هذه العلامة التي يمكن أن نعتبرها العلامة الثالثة سنقف قليلا نتأمل «شروط ومستلزمات الفكر الصحيح» كما يسميها الرازي .

من شروط ومستلزمات الفكر الصحيح الاعتماد على العقل في متابعة تسلسل الأفكار حتى يصل الإنسان إلى الحكم الثابت اليقيني الصادق . (1)

لكن كيف ذلك؟؟

يقول الرازي ان «العلم اما تصور واما تصديق، فالتصور : هو ادراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو اثبات . كقولك : الإنسان، فانك تفهم أولا معناه ثم تحكم عليه اما بالثبوت واما بالانتفاء، فذلك الفهم السابق هو التصور واما التصديق هو أن تحكم على الشيء بالاثبات أو بالنفي» (2) ولكي يصل الإنسان إلى الحكم باثبات الشيء أو نفيه يجب أن «يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر، فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر، وذلك الموجب هو الدليل» (3) .

وينتهي الفخر في نظريته إلى أن أهم أسلوب في التفكير الصحيح هو الاستدلال (4) «والاستدلال في اصطلاحنا هو تسلسل عدة احكام مترتبة بعضها

(1) الرازي : كتاب الأربعين . (المسألة الأربعون في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع إليها في اثبات المطالب العقلية) ص 478 وما بعدها .

(2) الرازي : اصول الدين، المسألة الأولى في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر ، ص 19 .
(3) المصدر نفسه .

(4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين ص 32 . الاستدلال في اللغة العربية : طلب الدليل وفي عرف الاصوليين والمتكلمين : النظر في الدليل سواء كان استدلالا بالعلة على المعلول أو بالمعلول على العلة، والاستدلال عند بعضهم : هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر إلى الأثر، والمتقدمون من فلاسفتنا يقسمون الاستدلال ثلاث أنواع : القياس

على بعض ، بحيث يكون الأخير منها متوقفاً على الأول اضطراراً» (1). فكل استدلال اذن انتقال من حكم إلى آخر بل هو فعل ذهني مؤلف من أحكام متتابعة إذا وضعت لزماً عنها بذاتها حكم آخر غيرها .

وهذا الحكم الأخير لا يكون صادقاً إلا إذا كانت «مقدماته صادقة» (2) أي قد توفر فيها شرط مطابقة الشيء من مقدمته على الأمر الواقع القابل للتحليل الذهني .

اذن يمكن القول بأن السمة الثالثة لنظرية العقل عند الرازي هي شرط قيام الواقعية ، أي الأمر القابل للتحليل الذهني عند الاستدلال (3) .

ومن السمة الثالثة نستنتج السمة الأخيرة وهي أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إلا بتوفر عشرة شروط يلزم بعدها وجوب قبولها ، وأهمها عدم تعارض الدليل اللفظي مع الدليل العقلي (4) .

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج. 2 ص 68 . وانظر أيضاً يوسف كرم : العقل والوجود. ص 32 : وأيضاً انظر الجرجاني : ص 55 .

(2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين ص 32 وانظر أيضاً للرازي كتاب أصول الدين : الباب الأول الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ص 24 . لمعرفة موقف الرازي من الاستدلال العقلي الصحيح - انظر كتابه : أساس التقديس في علم الكلام الفصل الثالث والرابع .

(3) يقول الرازي : في محصل أفكار، ص 49 . «إذا استدللنا بشيء على شيء فإما أن يكون أحدهما أخص من الثاني في المحصل أو لا يكون - والأول (أي الذي أحدهما أخص من الثاني) على قسمين ، لأنه : إما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين . أو بالعكس وهو الاستقراء . وأما الثاني (أي الذي لا يكون أحدهما أخص من الثاني) فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدل بثبوت الحكم في صورتين على المشترك» .

(4) الرازي : أصول الدين، ص 23 . يقول ما نصه «إن كل ما يتوقف العلم به على النقل لا يخرج عن الكتاب والسنة - والخارج عن قسم القرآن الكريم وقسم السنة النبوية فلا يمكن اثباته إلا بالعقل ، فالدليل اللفظي القائم على محكمات آيات القرآن ، أو الألفاظ التي نقلت عن الرسول عليه الصلاة والسلام بالتواتر ، فإن النقل عنه يصير ضرورياً ، أما خارج ذلك فلا طريق إليها إلا العقل ولا يمكن إثبات النقل بالنقل» .

يقول الرازي في الشروط العشرة إنها تشكل أهم الأسس في نظرية العقل: «ان الدليل العقلي لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ واعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والعقل والتخصيص بالأشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة» (1)

وامعان النظر في هذه الشروط العشرة ولزوم ترجيح العقل على النقل يوصلنا إلى نتيجة على غاية من الأهمية، وهي أن القاعدة الأساسية في نظرية المعرفة الإسلامية هي العقلانية، وان «فعل الذهن» هو منبع القوة في مستقبل هذا الدين.

ويجب أن نؤكد بأن هذه النزعة العقلية عند الفخر الرازي هي من صميم القرآن الكريم، وكما يقول الأستاذ عباس محمود العقاد «فكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية» (2) وهذا ما أكده صاحب النظرية حيث قال: «فمن دعا إلى النظر والاستدلال كان وفق القرآن ودين الأنبياء» (3).

والواقع ان ظروف البيئة الثقافية هي التي دفعت الفخر الرازي إلى هذا التمسك بالعقل كرد فعل على حالة الجمود والتحجر التي سقطت فيها الثقافة الإسلامية اثر محنة الاعتزال، حتى لقد بلغ الأمر إلى حد نفى كل حديث ورد في العقل، واعتبار التفكير في الله بدعة وان الاشتغال بعلم أصول الدين باطل، وعلم الكلام والفلسفة زندقة وكفر، بينما الواقع القرآني يؤكد أن الدين الاسلامي يمكن أن يسمى «دين العقل» باعتبار «مكانة العقل في القرآن» (4) لان الله تعالى أمر عباده بالنظر واعمال الفكر والفعل الذهني. (5)

(1) محصل أفكار المتقدمين، ص 51 .

(2) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة اسلامية، ص 62 .

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 206 .

(4) صلاح الدين المنجد: الاسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي، ص 8-9 .

انظر ايضاً عباس محمود العقاد: التفكير فريضة اسلامية، ص 14 .

(5) حسني زينه: العقل عند المعتزلة، ص 7 - 27 .

ففي القرآن الكريم نحو خمسين آية تمجد العقل وترفع من شأنه ، ولكن مع وضوح مكانة العقل في الإسلام ، فإن ظاهرة العقلانية كانت مشكلة سياسية (1) انعكست آثارها في الثقافة الإسلامية .

وسنلاحظ في الفصول القادمة كيف يوظف الرازي «العقل» لصالح الإنسان المسلم حتى يخفف من ظلمات الانقياد التي اجتاحت الثقافة الإسلامية وحصرته في أضيق المجالات ، بينما يرى الرازي أن العقل «هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها ، وكمالها ونقصائها» (2) .

ويوضح الشيخ الأكبر سماعة الأستاذ الامام محمد الطاهر ابن عاشور بأن المقصود من العلم هو العقل فيقول ان «العلم اذا أطلق، اما أن يراد به نفس الادراك نحو قول أهل المنطق، العلم اما تصور واما تصديق. واما أن يراد به الملكة المسماة بالعقل» (3)

ويثبت الرازي الفكر المفيد للعلم ، بمعنى أنه يمكن للذهن أن يصل إلى اليقين في أي مجال . وينقد الفِرَق التي تنكر على العقل امكانية اكتسابه لليقين حول مباحث الذات الالهية . (4)

ويعتبر الرازي ان امكانية النظر العقلي في الالهيات موقوفة على قوة العقل في التصور، وان كانت الحقائق الالهية غير متصورة، وهذا بدوره لا يمنع العقل من النظر. ويقرر أن تصور العقل للمجهول «يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره» (5) .

(1) عبد الستار عز الدين الراوي : ثورة العقل ، ص 207 - ص 238 .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، 277 . لمزيد التفصيل انظر صلاح الدين المنجد : الاسلام والعقل ، ص 10 .

(3) الطاهر ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير : ج 1 ، الكتاب الأول ، ص 12 .

(4) الرازي : محصل أفكار ص 41 - 42 . يقول ما نصه : الفكر المفيد للعلم انكره السُّنِّيَّة مطلقاً، وجمّع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات .

(5) الرازي : محصل افكار : ص 41 ، ص 42

ان تقدير الرازي لمكانة العقل في الإنسان هو أحد العلامات المميزة في فكر الرازي (1).

يقول صلاح الدين المنجد « ان الإسلام جعل للعقل مكانة رفيعة وانه دعا إلى إعماله دائماً للتفكير والتدبر لمعرفة عظمة الله عز وجل وقدرته ونعمه على عباده، والتمييز بين الخير والشر... على أن بعض الفرق الإسلامية - كالمعتزلة - والفلاسفة المتأثرين بالفلسفة اليونانية، نسبوا إلى العقل من القدرة أكثر مما حدده له الشرع، أو وصفوه بصفات لم يأت الشرع بها. وقد وضعوا أو حرفوا أحاديث لتدعم ما ابتدعوه، مما دعا أصحاب الحديث الجامدين إلى نفي كل حديث نبوي ورد في العقل على الإطلاق، دون تمييز الصحيح من الموضوع. وقد كانوا في نفيهم المطلق هذا مخطئين. فقد وردت عن الرسول صلوات الله عليه أحاديث في العقل صحيحة ثابتة » (2).

ان موقف النفاة للأحاديث النبوية الواردة في العقل على الإطلاق جعل الفخر الرازي يتخذ مثل تلك المواقف الصارخة كرد فعل على هذا الجمود الخاطيء في حق فريضة التفكير. والمقصود من هذا هو أن نشير إلى أن مناصرة العقل في ذلك الزمان والمكان لم تكن من القضايا الهينة. وان وضع «شروط ومستلزمات» بالصورة التي انتهت إليها المعرفة الإسلامية، من حيث تقديم الدليل العقلي على الدليل اللفظي، هو في الواقع ثورة فكرية لم يكتب لها التاريخ النجاح الكامل نظراً لوقوع الأمة كلها تحت وطأة الطغيان التتري وما نتج عنه من شيوع الجبرية والاستسلام.

(1) ابن تيمية: قال ما نصه في تعريف العقل: المقصود هنا اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء هو صفة. وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل... وإذا كان كذلك، فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به والعمل. بالعلم والعقل المشروط في التكليف لا بد أن يكون علوماً يميز بها الإنسان بين ما ينفعه وما يضره. مجموع فتاوي ج 9، ص 286.

(2) الاسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث النبوي، ص 60.

والذي يهمننا هو إبراز أصالة الفخر الرازي في موقفه العقلي واعتماده الكلي على «فعل الذهن» في توضيح المعنى الصحيح للفكر الإسلامي (1).

ولترسيخ هذا الموقف البالغ الأهمية في بحثنا هذا ننتهي في هذا الفصل إلى توضيح كيفية تقديم الفخر للدلائل العقلية على الدلائل اللفظية. فهو يقطع بأن الدلائل اللفظية «لا تكون قاطعة البتة» (2) لأن كل دليل لفظي موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف موقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم التعارض النقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي. فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح.

ويقرر الرازي أن هذا المسلك العقلي هو الذي يفضي به إلى «التحقيق المتين في مذهبه» (3).

ولكن مع وضوح مثل هذه الحصيلة التي انتهى إليها علماء القرن السابع الهجري، فإن خصوم العقل قد نجحوا في اظهار «دين العقل والنص» على أنه «دين النص» بلا بحث ولا نظر أو اعمال فكر.

وعندما نتأمل نظرية العقل عند الرازي بسماتها الأربع السابقة :

- 1 - معرفة الله واجبة على كل مكلف .
- 2 - معرفة الله ضرورية ولا تحتاج إلى تعلّم .
- 3 - الفكر الصحيح يشترط الواقعية .
- 4 - الدلائل العقلية هي القاطعة في التحقيق المتين .

(1) نلاحظ تشابه هذا الموقف مع موقف قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد في كتابه «شرح الأصول الخمسة» تحقيق د. عبد الكريم عثمان، انظر «معرفة الله واجبة، ص 64» «النظر في طريق معرفة الله واجب، ص 66» - «معرفة الله لا تكون إلا بالعقل ص 88» .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 395 - 396 .

(3) التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 396 .

نلاحظ بوضوح أن الفخر الرازي لا يتدرج تحت تلك التقسيمات الشكلية للفرق الكلامية، وأنه فعلاً كظاهرة ثقافية موسوعية، فوق مستوى تلك العصبية التي توارثها عصره، لأن منهجه في الفكر يفسح المجال الكامل للعقل وكما قال :

«ان القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال» (1)

وأعتقد أنه يمكن أن نقدم نظرية المعرفة عند الفخر على أنها نظرية تقوم على تأييد أصحاب النظر والاستدلال العقلي ولذلك فهو يجمع موقف خصوم العقل في خمس نقاط فيقول :

«واعلم أن للخصم مقامات :

- 1 - ان النظر لا يفيد العلم .
- 2 - ان النظر المفيد للعلم غير مقدور .
- 3 - انه لا يجوز الاقدام عليه .
- 4 - ان الرسول ما أمر به .
- 5 - انه بدعة (2) .

وينتهي إلى تفنيد أقوال الطاعنين في النظر والاستدلال وإثبات بطلان هذه الأقوال التي ترى أن النظر لا يفيد العلم باعتبار أن المعرفة مسألة ظنية لا يقين

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 397 .

(2) المصدر نفسه : المجلد الأول، ص 205 - 207 .

فيها ولا تحقيق (1). ويقطع بأن «القول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين» (2).

وما يمكن أن نستخلصه من موقف الرازي هو أن المعرفة ؛ واجبة ، وضرورية ، ومسؤولية فردية على عاتق كل مكلف .

وأن التقليد ظلمة ، باعتبار أن تقليد جيل لجيل آخر دون وعي لتطور العقل الإسلامي هو أسلوب عقيم وباطل ، يعرقل التطور في الدين الإسلامي .

ويشير الرازي إلى أن الصحابة (عليهم رضوان الله تعالى) لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين وكذلك ألفاظ الفقهاء ، وهذا لا يعنى القدح في تطور علم أصول الدين وعلم الفقه ، فالتطور لا يكون بالتقليد بل بأعمال الفكر (3) واستخدام العقل كخطوة أساسية أولية لمعرفة الله تعالى (4) .

ان الواقع التاريخي يشير إلى أن الجماعة الإسلامية كانت في حاجة شديدة إلى التمسك بالدين أمام ذلك الهرج والمرج الذي ساد أقطار الأمة

(1) التفسير الكبير: المجلد الأول من ص 205 إلى 208 . يقول بالنص : «أما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لأننا بينا ان الأنبياء بأسرهم ماجءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال : وأما قوله تعالى : «ما ضربوه لك إلا جدلاً» فهو محمول على الجدل بالباطل توفيقاً بينه وبين قوله : «وجادلهم بالتي هي أحسن» ، وأما قوله : «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم» فجوابه ان الخوض ليس هو النظر . لمزيد التفصيل انظر للرازي : عصمة الأنبياء وكيف يعتمد على العقل في تنفيذ مواقف الخصوم . جاء في مقدمة هذا الكتاب ما يلي : «ألف فخر الدين الرازي كتاب عصمة الأنبياء هذا الذي نقدمه للقراء . وسار فيه على نهج الشريف المرتضى من الحجاج العقلي والاعراض عن النصوص ، ورميها بأنها ظنية لأنها لفظية» ، ص 23 وما بعدها .

(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 400 .

(3) الرازي : عصمة الأنبياء ، ص 53 - 55 .

(4) عباس محمود العقاد : التفكير فريضة اسلامية ، ص 157 .

الإسلامية (1) وأن أهمّ الأمور وأشرفها هجر ظلمة التقليد والوصول إلى ضياء العقل، لأن معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات، اشرف الأمور. والحاجة إليه شديدة، لأن الحاجة أما في الدين أو في الدنيا. أما في الدين فشديدة لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة، ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين. وأما في الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنتظم عند الإيمان بالصانع والبعث والحشر، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج في العالم» (2).

وهذا الذي قاله الرازي هو - حسب تقديري - المنقذ للعالم من أزمته، وهذا الانقاذ هو مسؤولية الجماعة الإسلامية أمام الهرج والدرج الذي يسود العالم.

لقد بين الرازي أن تحصيل هذه المعرفة لا يكون أصلاً بالتقليد، أو الأخذ من الغير بدون إعمال النظر والتفكير والفعل الذهني. وقدّم الدلائل

(1) شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي: معجم البلدان المجلد الثالث، ص 117، يصف مدينة الري (التي ينسب إليها فخر الدين الرازي) كانت مدينة عظيمة خرب أكثرها واتفق أنني اجتزت في خرابها في سنة 617 هـ فرأيت حيطان خرابها قائمة ومنابرها باقية وتزويق الحيطان بحالها لقرب عهدها بالخراب، إلا أنها خاوية على عروشها، فسألت رجلاً من عقلائها عن السبب في ذلك فقال: أما السبب فضعيف ولكن الله إذا أراد أمراً بلغه، كان أهل المدينة ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم، ف وقعت العصبية بين السنة والشيعة فتضافر عليهم الحنفية والشافعية وتناولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف، فلما أفنؤهم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية، و وقعت بينهم حروب كان الظفر في جميعها للشافعية هذا مع قلة عدد الشافعية، فهذه المحال الخراب التي ترى هي محال الشيعة والحنفية، وبقيت هذه المحلة المعروفة بالشافعية وهي أصغر محال الري، ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفي مذهبه».

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 203.

العقلية والتقليدية التي تسدل على «وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد» (1).

وانتهى إلى القول : «فمن دعا إلى النظر والاستدلال كان وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار» (2)
ان المقصود مما ذكرناه سابقا هو التأكيد على أن القاعدة العقلية التي يقيم عليها الرازي نظريته للمعرفة لا تعني اطلاقا انها خارجة عن نطاق القرآن. بل هي نظرية اسلامية (3)، فالعقل واجب وضروري لفهم مراد الله عز وجل في كتابه العزيز، فالكتاب أنزل وفيه ألفاظ محكمات وأخرى متشابهات،

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 205 العلم بمعرفة الذات الإلهية، من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول .

أما المعقول : فهو انه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي فإما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار . وإما أن يجب تقليد البعض دون البعض، فيلزم أن يصبر الرجل مكلفاً بتقليد البعض من غير أن يكون له سبيل . وإما أن لايجوز التقليد اصلا وهو المطلوب . فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية . وأما المنقول : فيدل عليه الآيات والأخبار. أما الآيات - قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . ولا شك أن المراد بقوله، الحكمة أي بالبرهان والحجة . وقوله « وجادلهم » ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع . ان هذا الجدل كان في التوحيد . وقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم » . وذلك يقضي أن المجادلة بالعلم ممدوحاً . ان الله تعالى أمر بالنظر فقال : « أفلا يتدبرون القرآن » « أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت » . « ألم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها » . « قل انظروا ماذا في السموات والأرض » . « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » . ان الله تعالى ذكر التفكير في معرض المدح فقال : « ان في ذلك لذكرى لأولى الأبصار » ، « ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » « ان في ذلك آيات لأولى النهى » - وإنه تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » . وقال « بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا » وقال : « بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » . كل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد .

(2) المصدر نفسه : المجلد الأول، ص 206 .

(3) عباس محمود العقاد : التفكير فريضة إسلامية، ص 5 .

واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز وإذا أورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده إلى التأويل (1).

السبل التي استخدمها الرازي للاستدلال على وجود الله تعالى عقلياً.

إن القارئ إذا اجتهد في تمحيص مقالات المتكلمين في الإسلام حول قضية الاستدلال على وجود الله وصفاته. يكتشف أن سبل وأهداف الفكر اليوناني تختلف تماماً عما هو الحال عند مفكري الإسلام (2). بل يمكن الإقرار بأن الفكر اليوناني حين تداخل مع النظر العقلي الإسلامي، أحدث فيه الكثير من الاضطراب مما عطل مسيرته المستقيمة لفهم المقاصد القرآنية حول الذات الإلهية. هذا بالإضافة إلى أن الظروف السياسية التاريخية والمراحل الثقافية التي سبقت قليلاً عصر الفخر الرازي، جعلت للظاهرة العقلية حساسية خاصة، مازالت آثارها ماثلة في دعوات التجديد في التفكير وهجرة التقليد.

والحقيقة التاريخية تؤكد أن المتقدمين من قادة الفكر الإسلامي عكفوا على درس القرآن على ضوء النظر العقلي كما تقتضيه طبيعة «دين العقل». ثم تعكر صفو النظر العقلي الإسلامي بأسلوب الفكر اليوناني في مدى قرنين من الزمان، ثم لما استقام النظر وضح أن روح الفكر الإسلامي تتعارض في سبلها وغاياتها تمام التعارض مع سبل الفكر اليوناني..

ولكن عدم وضوح هذا التعارض أدى إلى تلك الانتفاضة الغاضبة التي قامت ضد العقل، فاجتاحت أمواجها مقامه.

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 394.

(2) محمد جلال شرف: الله والعلم والإنسان في الفكر الإسلامي. ص 371 - 398

(مشكلة الألوهية) يقول: «لأنستطيع معالجة هذه المشكلة من وجهة نظر فلاسفة

اليونان الطبيعيين، لنسب بسيط وواضح وهو أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا فكرة (الله)

كقوة محضة قائمة بذاتها لها وجودها الخاص بها».

ان العقل الإسلامي حسب القرآن يحث الإنسان على التأمل في الوجود بالحس
المفوضي إلى النظر والاستدلال، بينما العقل اليوناني يتناهى عند حدود الحس.

وقد عمد الرازي في دعم نظريته إلى الآيات القرآنية التي تمدح العقل
وتذم التقليد، وأصل الاستدلال بهما، فبين حقيقة المراد من العقل الإسلامي
لتحميل الإنسان (المسلم) مسؤوليته في الحياة أمام هذا الخراب الذي عم الدنيا
من جراء عمية العقل بالتقليد.

للتعرف على السبل والطرق التي استخدمها الرازي للاستدلال على اثبات
وجود الله عز وجل نلاحظ ما يلي:

أولاً. ان الرازي من خلال تقييمه وفهمه لحقيقة العلم واحكامه استهلك
لتوضيح حدوده أكثر من ثلث الجزء الأول من كتابه «المباحث المشرقية».

وان السبب في هذه العناية الدقيقة التي أخذت سبعة وثلاثين فصلاً من هذا
الكتاب (1) يرجع إلى عمق تيار السلفيين النصيين الذين حرموا على العقل
الإسلامي التفكير في حقائق الأشياء، وحكموا بعدم إمكانية معرفة الذات الالهية
عقلياً كما هو الشأن عند ابن حزم (2) الذي أنكر الاستدلال العقلي للتعرف
إلى الله. هذا بالإضافة إلى وجوب التأكيد على أن المعرفة الإسلامية قائمة على
أسس واقعية يستوعبها العقل وليست أموراً وهمية.

لذا يقرر الرازي أن حقيقة العلم ليست أمراً سلبياً، أي أن العلم ليس
عبارة من عدم الجهل أو سلب الجهل، بل هو أمر ثبوتي، وطالما أن حقيقة

(1) المباحث المشرقية، ج 1، ص 319 - 378. أنظر (الباب الأول في العلم واحكامه).

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ص 4 يقول ما نصه: «ولا ضلال
أضل ولا حياء أعدم ولا مجاهرة أطم ولا تكذيب لله أعظم ممن سمع هذا الكلام الذي
لا يشك مسلم انه خبر الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بأن الله
تعالى كلمات لا تنفذ ثم يقول هو من رأيه الخسيس». ولمزيد التفصيل انظر: نفس
المصدر، ص 28 - ص 52 تحت الفصل (هل يكون مؤمناً من اعتقد الاسلام دون
استدلال)

الادراك والتعقل تعني حالة ثبوتية ، فالأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبّي « فلا نقول أن التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند وجود مجرد المادة ولا نقول أن العلم حالة اضافية » (1) .

ويجب أن نلفت النظر إلى نظرة السلفيين على عكس ذلك تماما ويمكن أن نلخص وجهة نظرهم من خلال ما ذهب إليه ابن تيمية الذي ينقد بشدة نظرة الرازي ويعتبر أن تقسيم المعلومات في الوجود إلى موجود ومعدوم من تقديرات الذهن ، وليس له وجود في الأعيان ، وأن مثل هذا التفكير من الممتنعات باعتبار ان تقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم ، أو واجب وممكن ، أو قديم ومحدث ، لا يجوز وجوده خارج الذهن . وان العلم أشبه بالخيال يتصوره العقل وفي الخارج ليس له وجود . (2)

ثانيا . ان مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل العلم بالوجود (المعلوم) . وموقف الرازي من واجب الوجود والممكن يتعين تبعا لموقفه من مسألة المعرفة .

ولما كانت المعرفة تختص بالإنسان وتتألف عنده من معلومات تمثل الأجسام بمظاهرها المحسوسة ، أو معلومات مجردة غير مادية ، فان جميع مثل هذه المعلومات لا يكون الا بالاستدلال العقلي كما أوضحنا ، فالإنسان (حسب الرازي) يمكن أن يعلم بقواه العقلية معنى الوجود كمعلوم ، ويمكن أن يقسم تلك المعلومات إلى تقسيمات عامة تسهل له فهم هذا الوجود .

(1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 327 .

(2) يقول ابن تيمية بالنص : « إن العقل يقسم المعلوم إلى مابين ومحايث ،

فيقال له : التقسيم المعلوم إلى واجب وممكن ، وما ليس بواجب وممكن وإلى قديم ومحدث ، وما ليس بقديم ومحدث ، وإلى قائم بنفسه وقائم بغيره ، وأمثال ذلك من تقديرات الذهن . ومعلوم ان مثل ذلك لا يدل على إمكان ذلك في الخارج ، فليس كل ما فرضه الذهن من الأقسام والتقديرات في الأذهان يكون ممكناً أو موجوداً في خارج الذهن » انظر كتاب الأسماء والصفات ، ج 5 ص 326 - من مجموع فتاوي شيخ الاسلام احمد بن تيمية .

وبهذا الأسلوب في التفكير يمكن له أن يميز حقيقة الموجودات - بما فيها الوجود الالهي - بصفات معينة ومحددة تميزها في وجودها عن غيرها بمعان عامة يدركها العقل بالفعل الذهني. وبذلك تكون الصورة الذهنية حقيقة واقعية ثابتة.

ويترتب على هذه المعرفة الحقيقية الثابتة (الضرورية) الموقف الذي به يمكن فهم معنى واجب الوجود - الله تعالى - كخالق لكل الموجودات الممكنة. هذا الموقف من مسألة المعرفة، وبالتالي من امكانية العلم بحقائق الأشياء ومعنى الوجود الثابت، يختلف عند النصيين تمام الاختلاف. (1)

فتقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم، وتقسيم الموجودات إلى واجب وممكن، أو قديم ومحدث، ومحاولة تصور خروج الأشياء من العدم إلى الوجود عند النصيين لا أساس لها من الصحة ولا نصيب لها من الحقائق الثابتة في الإيمان؛ لأن هذه التقسيمات مسميات لفظية «لا تكون الا في الأذهان وليس لها وجود حقيقي في الأعيان. ولذلك فليس هناك وجود مطلق أو عام الا في الذهن، فالإنسان أو الحيوان مثلاً لا يكون له وجود مطلق أو عام الا في الذهن... ولذلك فان المعاني المطلقة الكلية ليس لها وجود في الخارج كحقائق متعينة. وان لفظ الوجود وغيره مقول بالاشتراك اللفظي فقط. (2)

وعلى هذا الأساس نقد ابن تيمية موقف الفخر الرازي من المعرفة «حيث ظن ان الكلّيات المطلقة ثابتة في الخارج جزء من المعينات فلزمها على هذا القول أن يكون الرب تعالى، الواجب الوجود، مركباً من الوجود المشترك، ومما يختص به من الوجوب أو الوجود أو الماهية» (3) بينما الرازي يؤكد أن معرفة الوجود تشترك فيه كل الموجودات بما فيه الوجود الالهي فيقول: «اعلم

(1) محمد نقي الدين المدرسي: المنطق الاسلامي اصوله ومناهجه. ص 143 - ص 166.

(2) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ج 5، ص 330.

(3) المصدر نفسه: ص 332.

ان العمدة العظمى والمنزلة الكبرى في حصول السعادات معرفة الله تعالى بذاته وبصفاته، وفي حصول الشقاوة فقدان هذه المعرفة» (1) ويقول: «اعلم أننا ندعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس» (2) ويقول أن «المسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات» (3)

ومعرفة الله - حسب الرازي - تهدف إلى الإشارة إلى الطريق والسبيل إلى العلم بأن الله تعالى موصوف بالوجود وبصفة الوجوب، ومعنى كون الذات الإلهية واجبة الوجود. ان الله تعالى ذات لا تقبل الانتفاء، أي لا يمكن - عقليا - عدم وجودها، فالوجود بالنسبة للذات الإلهية هو عين الذات؛ وليس صفة زائدة، ولذلك يسميها الفخر: «صفة نفسية» نسبة إلى نفس الذات، وهي التي لا تعقل الذات بدونها لذلك يسميها أيضا: «صفة ثبوتية» أي أن العقل لا يتصور الذات الإلهية بدونها (4).

وهذه الذات الإلهية لها ماهية (5) فيرى الرازي ان ماهية الذات الإلهية غير معقولة للبشر البتة. «لأن الإنسان لا يتصور ماهية الشيء الا اذا أدركه من نفسه على سبيل الوجدان كالألم واللذة أو أدركه بحسه كالألوان والروائح وكافة المحسوسات وغير هذا فانه يتعذر، بل يستحيل على الإنسان أن يتصور ماهيته ألبتة» (6).

ولكن مع عدم إمكانية إدراك الإنسان لماهية الذات الإلهية فان هذه الماهية موجودة كحقيقة ثابتة وزائدة على الوجود (7).

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، الجزء 19، ص 126.

(2) الرازي: أساس التقديس: ص 4.

(3) الرازي: أصول الدين، ص 25 - 26.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 208 - 210.

(5) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 93.

(6) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 213.

(7) الرازي: لوامع البينات مع شرح اسماء الله تعالى والصفات، ص 37 - 38.

وانظر للرازي: أصول الدين، ص 26.

اذن، فنظرية المعرفة العقلية تستلزم القول بأن للذات الإلهية خصوصية من الوجوب والوجود والماهية. وعند هذا اللزوم تقف المعرفة العقلية كمرحلة يواصل بعدها الإنسان معرفته للذات الإلهية عن طريق ما يسمى بالمعرفة القلبية أو الروحية. (1)

وهكذا تبدأ المرحلة التالية التي يسميها الرازي المعارف القلبية أو المعرفة الروحية.

حسين إبراهيم (الموسم)

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع أرشيف الإنترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 18، ص 80، يقول ما نصه:

«إن المعرفة الإلهية لا بد لها من قابل وموجب، وقابلها هو القلب، والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الإلهية والتجليات القدسية، لم يحصل الانتفاع»

الفصل الثالث

المعرفة الروحية

ان المعرفة الروحية هي لون من ألوان المعرفة الإنسانية باعتبار أن التجربة الصوفية تلتقي في آخر المطاف بالنزعة العملية التجريبية في «الأخذ بالحقائق» على حد تعبير معروف الكرخي (1).

وسنلاحظ خلال هذا الفصل ان الفخر الرازي من خلال تأصيله لـ «نظرية المعرفة» - إن صح التعبير - يتناول المعرفة الروحية كأساس ينضاف إلى المعرفة العقلية (2) للوصول إلى إدراك واجب الوجود (3).

بيد أن معرفة الله بطريق العقل هي الأساس الأول في منهج المعرفة الروحية، لذا يجب أن نشير إلى أن مجال التجربة الروحية يخضع

(1) الينولد نيكولسون: في التصوف الاسلامي وتاريخه «ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص 5 يقول عن معروف الكرخي: «تصوفه كان في جوهره وسيلة للمعرفة كما يدل عليه تعريفه للتصوف والذي يقول فيه انه الأخذ بالحقائق». وانظر أيضاً الرسالة القشيرية لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، ج 2، ص 63.

(2) أبو حامد الغزالي: القصور العوالي، ص 9 - 39.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب ج 32، ص 177: «اعلم ان معرفة الله تعالى جنة حاضرة، إذ الجنة أن تنال ما يوافق عقلك وشهوتك، ولذلك لم تكن الجنة جنة لآدم لما نازع عقله هواه، ولا كان القبر سجنًا على المؤمن لأنه حصل له هناك ما يلائم عقله وهواه، ثم ان معرفة الله تعالى مما يريد بها الهوى والعقل، فصارت جنة مطلقة، وبيان ما قلنا ان العقل يريد أميناً تودع عنده الحسنات. والشهوة تريد غنيًا يطلب منه المستلذات، بل العقل كالإنسان الذي له همة عالية فلا ينقاد إلا لمولاه، والهوى كالمنتفع الذي إذا سمع حضور غني، فإنه ينشط للانتجاع إليه بل العقل يطلب معرفة المولى ليشكر له النعم الماضية والهوى يطلبها ليطمع منه في النعم المترتبة»

للتأويل الفكري (1) عند حصول المعرفة أو العلم بوجود «الذات الإلهية» .

ولكن الصعوبة تكمن في هذا المضمار في معرفة أن «الذات الإلهية» ليست ذاتاً تتشكل من مجموعة التصورات بل هي «الذات المخصوصة» كما يسميها الفخر الرازي، لها دلائل، لكن هذه الدلائل لا تخص الذات بل هي «دلائل الخلق» بينما حقيقة المعرفة الروحية تهدف إلى معرفة الذات (2) .

يقول الرازي في تفسيره للآية «ذلكم الله ربكم» (3)

«أي ذلكم الشيء الذي عرفت عجائب أفعاله هو الله ربكم، وانه تعالى عندما أراد أن يعرف عباده ذاته المخصوصة لم يذكر الا كونه فاعلا لهذه الأشياء ولو كان جسماً مركباً من الأعضاء لكان تعريفه بتلك الأجزاء والأعضاء تعريفاً للشيء بأجزاء حقيقته، واما تعريفه بأحواله وأفعاله وآثاره، فذلك تعريف له بأمور خارجة عن ذاته» (4) .

ولذا فان الطريق الروحي لمعرفة ذات الله لا تكون بتتبع أفعاله وآثاره، بل تكون بالالتزام طريق محبة ذات الله تعالى، وبدون الالتفات إلى الأمور الخارجة عن ذاته .

(1) محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 26 .

وانظر : رينولد نيكولسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص 16 ، 17 ، 18 ، .
وانظر أيضاً . مقدمة كتاب : الرسالة القشيرية للامام أبي القاسم عبد الكريم القيشري
ص 9 - 15 ، حول المعرفة الروحية الاسلامية معرفة «الله» عز وجل .

(2) الغزالي : احياء علوم الدين ، الجزء الثالث باب بيان شروط الارادة ومقدمات المجاهدة
ص 72 ، 77 ، وانظر عرفان عبد الحميد : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، ص 125 -
137 . لمزيد التفصيل انظر عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها
أبو الحسن الشاذلي ، ص 95 - 98 .

(3) السورة رقم 6 الآية : 102 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب ، جزء 26 ص 245 .

ولقد بين الرازي المنهاج الواجب اتباعه لبلوغ مقام محبة ذات الله باعتبار «انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته» (1)

وأكد أن الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه ، هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها ، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته ، «فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته» (2) . هكذا يتضح لنا ان الحب الكامل الحقيقي (3) يكون في ذات الله سبحانه وتعالى ، وهذا الحب هو الطريق إلى «العرفان» (4) .

ويؤكد الرازي أن موضوع العلم يكون في «الذات الإلهية» ولذاته ، ولكن الطريق إليه بالدلائل لا يكون الا خارجا عن تلك «الذات المخصوصة» . باعتبار ان ارتباط موضوع العلم «بذات المعلوم» هو الحلقة الغائبة والمفقودة ، وعلى طالب المعرفة أن يصنعها بنفسه حتى تتواصل بقية الحلقات ، ويظل يرتقي إلى مستوى «الأنوار القدسية» أو «الأنوار العقلية» التي تُكسب الإنسان علم اليقين ، ثم علم عين اليقين ثم علم حق اليقين (5) .

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 72 .

(2) المصدر السابق .

(3) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 8 ، ص 18 .

(4) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 73 يقول : «وأما العارفون فتمالوا : المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية . وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان فكلمنا كان عرفانهم اتم وجب ان تكون محبتهم أشد» .

وانظر الرسالة القشيرية ، «المحبة» : حالة شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد . وقال السوسي : لاتصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة . وقال يحيى بن معاذ : مثقال خردلة من الحب أحب إلي من عبادة سبعين سنة بلا حب . وكان سمنون يقدم المحبة على المعرفة ، ج 2 ، ص 610 - 625 .

(5) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين : أنظر الرسالة القشيرية ، ج 1 ، ص 266 .

أي أن المعرفة الروحية للذات الإلهية تكون بأمور ودلائل خارجة عن تلك «الذات المخصوصة»، أمّا الشعور أو العلم بوجودها ومحاولة التوجه إليها فلا يكونان إلاّ إليها مباشرة بوصفها «ذاتاً أخرى لها وجود حقيقي يمكن إدراكها والاتصال بها والشوق إليها» (1).

ولكن كيف يمكن للإنسان معرفة الذات الإلهية بالدلائل الخارجة عن تلك الذات المخصوصة؟؟

هذا السؤال ينشأ في العقل لأننا نفترض مسبقاً أن أسلوب الإدراك الحسي الذي نعرف به العالم الخارجي هو عين أسلوب العلم بكل شيء آخر (2) والتجربة الصوفية أثبتت صحتها في المعرفة مثل كافة مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى ولكن لها شرائط يمكن على أساسها صياغة نظرية المعرفة الروحية عند الفخر الرازي. ونحن أبناء هذا العصر المادي يصعب علينا اعتبار التجربة الصوفية سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية.

والملاحظ أن المعرفة الروحية تتميز بطابع الفردية بحيث لا يمكن نقلها إلى إنسان آخر. وكما يقول أبو حامد الغزالي «التصوف أمر باطن لا يُطلع عليه» (3) أي لا يستطيع إنسان آخر أن يرى ما فيه من المعرفة والشعور (4).

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 73.

(2) محمد أقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 31.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 2، ص 163.

(4) محمد أقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 29 «الشعور الصوفي ككل فيه عنصر من الفكر، وطبيعة الشعور السعي إلى التماس الافصاح عن نفسه في الفكر، والشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة» وانظر لطفه خضير ومحمد مصطفى: دراسات في التصوف الإسلامي، ص 162. «كل صوفي ينطق عن حاله». ولمزيد التفصيل انظر مقدمة ابن خلدون الفصل السابع عشر، في علم التصوف، ص 863-882. يقول: اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق، والاقبال على المبادأة، اختصوا بما أخذ مدركة لهم، ولا يشاركونهم في ذلك إلا القليل من الناس، لأن الغفلة عن هذا كانت شاملة. فلهذا اختص بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم.

ولكن مع هذا التمييز «الفردى الخاص» تبقى المعرفة الروحية تجربة واقعية ووسيلة من وسائل المعرفة الإنسانية، يجب الاقرار بجدواها. وقبل محاولة تقديم نظرية الفخر في المعرفة الروحية نضع في اعتبارنا ما يلي :

— أولاً : يلاحظ الفخر ان هذه المعرفة من طبيعتها «نادرة» فلا تكون الا في الإنسان الواحد على سبيل النادرة (1).

— ثانياً : ان هذه المعرفة النادرة (2) حين تحصل لا تكون بالصورة التي نعرفها عند ادراك الأشياء، بحيث يمكن للعقل أن ينالها بل هي حصيلة تتناسب مع «الذات المخصوصة» ويستحيل الاحاطة بوصفها، لأن العلامات والأمارات تنقطع من العقول والألباب لتذهل «سفينة» الفكرة في بحار المطلق.

ويشرح الرازي هذه الملاحظة في المعرفة الروحية فيقول :

«وعند هذا ندرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره وتعرف أن الموجود ليس ألبنة الا ما هو هو، وما هو له، وإذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة، فلو سارت إلى الأبد لم تقف، لأن السير إلى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم، فكيف الوقوف، ومتى الوصول، وكيف الحركة، فان السير انما يكون من شيء إلى شيء، فالشيء الأول متروك، والشيء الثاني مطلوب، وهما متغايران، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية، فأما إذا وصلت إلى برزخ عالم الحدوث

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني. ص 410 : يقول : والعقل يدل عليه، وهو أن كل ما كان لذيذا نافعاً فهو محبوب ومطلوب لذاته، واللذيد النافع قسمان جسماني وروحاني، والقسم الجسماني حاصل لكل أحد في أول الأمر، وأما القسم الروحاني فلا يكون إلا في الإنسان الواحد على سبيل النادرة، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس بالذات، كالملكة المستقرة المتأكدة، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التي تزول بأدنى سبب، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحانية فذلك لا يحصل إلا للشخص النادر، ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق إلا في أوقات نادرة» .

(2) انظر : الزسالة القشيرية، ج 2، ص 601 .

والقدم، فهناك تنقطع الحركات، وتضمحل العلامات والامارات، ولم يبق في القول والألباب الا مجرد أنه هو، فيا هو، ويا مَنْ لا هو إلا هو، أحسن إلى عبدك الضعيف، فان عبدك بفنانك ومسكينك ببابك (1).

- ثالثاً: ان الأمر الدقيق في المعرفة الروحية عند الرازي يتمثل في أن هذه المعرفة قائمة على مشاعر وأفكار متداخلة (2). ويتحتم على الإنسان حين يناجي الذات الإلهية: ب «يا هو. ويا مَنْ لا هو إلا هو... ويا هو... ويا مَنْ لا هو إلا هو...» أن لا يكون عقله محجوباً بالغيوبة غافلاً بالذهول، فالإنسان ما لم يكن حاضراً بقلبه، واعياً بعقله، غير محجوب بالغفلة والغيوبة والذهول لا يتناول من جلال حضرة «الذات الإلهية» أية معرفة صحيحة.

اذن، فحضور الوعي والعقل في هذه التجربة أمر أساسي وهو ينافر الأوهام التي تحيط بالتجارب الصوفية الرخيصة عند الدراويش وأصحاب الطرق التي تغتال العقل وتطفئ نور المعرفة الروحية.

لذا يؤكد الرازي ان حضور العقل هو الذي يحقق المعرفة، بل يقول «لو حلف انسان، ثم جرت الألفاظ الدالة على هذه المعاني على لسانه، وهو لا يعرف حضوره، لا يصير باراً في يمينه ما لم يكن حاضراً بقلبه، ولا شك أن المقصود من القراءة والأذكار والحمد والثناء والتضرع والدعاء والمخاطبة هو الله تعالى، فاذا كان القلب محجوباً بحجاب الغفلة، وكان غافلاً عن جلال الله وكبريائه، ثم ان لسانه يتحرك بحكم العادة فما أبعد ذلك عن القبول». (3)

من خلال الملاحظات الثلاث السابقة يمكن التأكيد على أن المعرفة الروحية حقيقة ممكنة في مجال العقل الإنساني، ولكنها نادرة لأنها لا ترتدي ثوب الفكرة بالعلامات والامارات المنطقية المتعارف عليها في ادراك الأشياء العادية.

(1) التفسير الكبير، المجلد الثاني. ص 53.

(2) انظر: الرسالة القشيرية، ج 2، ص 601 - 609.

(3) الرازي: التفسير الكبير. المجلد السادس، ص 184.

وعلى هذا الأساس يستطيع الإنسان أن يتحصل على معرفة «الذات الإلهية» بوصفها ذاتاً حقيقية وذلك بالوعي والشعور مع شرط عدم الغفلة العقلية، وعلى شرط أن تتحرك الجوارح الإنسانية جميعها لتلقى ذلك الوعي والشعور، فيتكيف القلب بكيفية تسمح له بتلقي المعارف «النورانية القدسية» كما يقول الصوفي المحاسبي: «العقل لسان الروح منها يفيض نور العقل. وفي نور العقل تتشكل العلوم» (1).

ان هذه التجربة الحقيقية (2) قاعدتها الأساسية - عند الفخر الرازي - اتساع معارف العقل وادراكه لدقائق المخلوقات (3) والموجودات المادية في العالم والوجود، ولا يفتح باب المعرفة في هذا المجال الا بالعقل (4).

ويوضح الرازي كيف يمكن للمسلم في أيامه المعدودات أن يتدرج في علمه «النوراني» حتى يبلغ إلى هذا المقام العظيم الذي فيه يستنير القلب ويجذبه من ضيق عالم الأجسام إلى فسحة عالم الأفلاك وأنوار بهجة السموات.

فيقول «ان للإنسان أياما ثلاثة : الأمس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدل، واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بعلم الوسط، والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد. والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاث، قال في

(1) عبد القاهر السهروردي : عوارف المعارف، ص 452.

(2) الرسالة القشيرية : ج 1، ص 261 : «إن الشريعة امر بالتزام العبودية . والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبولة... فالشريعة أن تعبدته والحقيقة ان تشهد».

(3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 72.

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 7. ص 166 - 167. ولمزيد التفصيل انظر للرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 331. يقول : ان اللبنة الأولى «الأساسية» في المعرفة الروحية هي : «لا سبيل إلى الاطلاع على جلال الذات الإلهية ما لم يعلم الإنسان دقائق المخلوقات، فالله سبحانه وتعالى يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق. ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وزوجانية : أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الأشكال. أما الزوجانية فأشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المعجولة التي تجلت صورة جميع الموجودات فيها».

آخر سورة هود «ولله غيب السموات والأرض واليه يرجع الأمر كله» وذلك إشارة إلى معرفة المبدأ، ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة، فقوله «ولله غيب السموات والأرض»، إشارة إلى كمال العلم. وقوله «وإليه يرجع الأمر كله» إشارة إلى كمال القدرة، فهذا هو الإشارة إلى علم المبدأ. وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم، فله مرتبتان البداية والنهاية.

أما البداية فالاشتغال بالعبودية، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب وتفويض الأمور كلها إلى مسبب الأسباب، وذلك هو المسمى بالتوكل. وأما علم المعاد فهو قوله «وما ربك بغافل عما يعملون»، أي فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك إليك، فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاث والوقوف على هذه الأسرار ينور القلب ويجذبه من ضيق عالم الأجسام إلى فسحة عالم الأفلاك وأنوار بهجة السموات» (1).

ولقد أوضحنا سابقا ان الرازي يؤمن بأن الإنسان يستطيع أن يتصل بالانصال التام «بالملائكة العقلية» و«النفوس السماوية» أو «الأرواح الفلكية» وهذا «الاتصال التام» لا تنكره الشريعة الإسلامية (2).

عندما تتوفر للطالب ما اشترطه الرازي يمكن له أن يخوض خضم التجربة الصوفية كي ينتهي إلى نتائج هي من مستلزمات المعرفة الروحية ويمكن أن نلخص ذلك فيما يلي:

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الخامس ص 188، وانظر أيضاً المباحث الشرقية ج 2، ص 101 - 102

(2) الرازي: مفاتيح الغيب ج 19، ص 20، يقول ولا شك ان الأرواح الفلكية في كل باب وكل صفة أقوى من الأرواح البشرية، وكل طائفة من الأرواح البشرية تكون متشاركة في طبيعة خاصة وصفة مخصوصة، كما أنها تكون في تربية روح من الأرواح الفلكية مشاكلة لها في الطبيعة والخاصية، وتكون تلك الأرواح البشرية كأنها أولاد لذلك الروح الفلكي، وإذا كان الأمر كذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة أمر مقبول عند الكل. فكيف يمكن استنكاره من الشريعة؟؟.

1 - تنتج من المعرفة الروحية لذات. والانجذاب إلى هذه اللذات «الروحانية» تكون كالحالة الطارئة نزول بأدنى سبب. ولذلك فالحصول عليها لا يتفق الا في الأوقات النادرة مع كثرة الاشتغال بالتجارب العملية.

2 - يترتب على المعرفة الروحية «حالة» وهي أن العبد إذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله، فإذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد، فإذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد ألفه بها إلى أن يسير القلب نفورا عما سوى الله تعالى، والنفرة توجب الإعراض عما سوى الله، والإعراض يوجب الغناء عما سوى الله تعالى، «فيسير ذلك القلب مستنيراً بأنوار القدس مستضيئاً بأضواء عالم العصمة فيبعد عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثال» (1) وهذه هي حالة تنتجها المعرفة الروحية.

3 - من لوازم المعرفة الروحية «الشوق» (2) الذي يشحذه «الخيال» (3).

4 - من أمور المعرفة الروحية أنها «تبقى أموراً لا نهاية لها، غامضة» فإذا علم العارف أن ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقاً إلى معرفتها حتى ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية، ولقاء، ومشاهدة، ولا يتصور أن يكون في الدنيا، إذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة: «جلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله وهي غير متناهية، ولاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال» (4) وهذه النتيجة اللازمة في المعرفة الروحية تعتبر من أعسر مراحل التجربة الصوفية. لأنها كما يسميها الفخر

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 72.

(2) المصدر نفسه : ص 73. ولمزيد التفصيل انظر «الرسالة القشيرية» «باب الشوق» : ج 2، ص 620 - 632.

(3) ابراهيم مذكور: في الفلسفة الاسلامية، ج 1، ص 36. يقول: الواقع ان لغة القلوب شيء ولغة العقول شيء آخر.

(4) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 73.

« غيب الغيب » (1) ويصفها العالم العارف الشبلي بأن : « أولها الله تعالى وآخرها ما لا نهاية له » (2) .

5 - ان الغموض ، واللأنهائية ، والشوق الدائم « اللذيد » تجعل طالب المعرفة موثلاً للوجدان والحرمان والآلام الممزوجة بالذات .. وهذا الخليط من المشاعر نتيجة لازمة من نتائج المعرفة الروحية لا يقوى على مواصلة دربها الا أصحاب الهمم والنفوس الصادقة في حبها للمعرفة الحقيقية (3) .

6 - الترقى في دروب المعرفة الروحية ، الغامضة اللأنهائية ، يقتضي قطع مقامات ودرجات (4) يتباين أصحابها من مقام إلى آخر .

ننتهي إلى أن التجربة الصوفية ممكنة ولكنها ليست متاحة لكل واحد (5) . وان عنصر « الندرة » في حصيلتها تجعل المرتقين إليها هم « خاصة الخاصة » (6) . كيف يستخدم الرازي المعرفة الروحية في كشف « حقائق الوجود » (7) ؟ هذا ما سوف نوضحه في الفصل القادم الذي ينتهي إلى الاقرار بروحانية العقل أو نورانية العقل عن طريق ما يسمى ب : علم التفكير في الله .

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 112 - 113 .

(2) الرسالة القشيرية : ج 2، ص 602 .

(3) غيب المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، لأبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن عباد النفري الرندي (732 هـ) تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف ص 293 « عدم الصبر عن الله من وجود الاحتذاء بمعرفته ، وهو حال شريف يقتضي دوام وجود المعية الاختصاصية ، والمعية الاختصاصية تقتضي دوام المشاهدة والحضور ، والمشاهدة الحقيقية غير متصورة في هذه الدار لما هي عليه من الدناءة والنقص والفناء والذهاب ، فأكرم الله تعالى عبده لعلمه بعدم صبره عنه بأن أشهده ما برز عنه من الآثار والأكوان تسليه له بالأثر عن النظر ، فحصل له حينئذ المعية الاختصاصية اللانقطة بحاله .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 3، ص 178 .

(5) انظر : تجديد التفكير الديني في الاسلام ص 26 .

(6) الغزالي : احياء علوم الدين ج 3، ص 73 . باب شروط الارادة ومقدمات المجاهدة بالمعرفة الروحية في كتاب رينولد نيكولسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص 62 .

(7) المصدر نفسه : ج 1، ص 19 . لمزيد التفصيل انظر للغزالي منهاج العارفين ص 83 .

الفصل الرابع

علم التفكر في الله

استهل (أستاذ الرازي) الشيخ العارف أبو حامد الغزالي كتابه «مناهج العابدين» بقوله :

« ان لهذه النعم منعمًا يطالبني بشكره وخدمته فإن غفلت عن ذلك فيزيل عني نعمته وقد بعث إليَّ رسولاً وأخبرني بأن لي رباً جلّ ذكره قادراً عليّما حياً مريداً متكليماً يأمر وينهى قادراً على أن يعاقب إن عصيته، ويثيب إن أطعته، عالماً بأسراري، وما يختلج في أفكاري، وقد وعد وأوعد وأمر بالتزام قوانين الشرع، فيقع في القلب أنه ممكن، إذ لا استحالة لذلك في العقل بأول البديهة، فيخاف العبد على نفسه عند ذلك ويفزع. فهذا خاطر الفزع الذي ينبه العبد ويلزمه الحجة ويقطع عنه المَعذرة ويزعجه إلى النظر والاستدلال، فيحتاج العبد عند ذلك ويقلق وينظر في طريق الخلاص وحصول الأمان له مما وقع بقلبه أو سمع باذنه، فلم يجد فيه سبيلاً سوى النظر بعقله في الدلائل والاستدلال بالصنعة على الصانع ليحصل له علم اليقين، فهذه أول عقبة استقبلته في طريق العبادة وهي عقبة العلم والمعرفة، ليكون من الأمر على بصيرة فيأخذ في قطعها، فيحصل له علم اليقين بالغيب، وهو أن له إلهاً واحداً لا شريك له هو الذي خلقه وأنعم عليه بكل هذا النعم، وأنه كلفه شكره وأمره بخدمته وطاعته بظاهره وباطنه » (1).

يشير هذا النص إلى أن بداية «طريق العبادة» تبدأ بالعلم على أن هناك رباً قادراً عالماً، ولا سبيل لمعرفته سوى النظر بالدلائل والاستدلالات العقلية حتى يحصل «علم اليقين» بأن الله واحد لا شريك له.

(1) أبو حامد الغزالي: مناهج العابدين، ص 3-4.

ولكن كيف يستطيع الإنسان في هذه الدنيا (المادية) أن يعلم بالعقل
بأن هناك رباً قادراً عالماً...؟؟

يرى الرازي أن المواظبة على العبادة هي الدرجة الأولى لسعادة الإنسان وأن
هذه الدرجة هي المرقاة إلى شهود شيء من أنوار الغيب (1).

ويوضح لنا الرازي كيف يستطيع الإنسان في هذه الدنيا المادية - أي في
عالم الأسباب - أن يبدأ طريقه بالاستدلال والنظر العقليين حتى يصل إلى علم
التفكير بأن الله وحده هو مسبب الأسباب (2).

والعقل حين يبدأ بجمع العلوم والمعارف ينتقل من المعلومات الظاهرة إلى المعارف
الباطنة ، ويظل يتدرج في علم التفكير في الله حتى يصل إلى مقام «علم اليقين» .
وهذه المدارج المعرفية التي يتدرج فيها الإنسان ليست علوماً غيبية ، بل هي حسيّة
عقلية . وعن طريقها يبلغ الإنسان إلى درجة العلوم العقلية النورانية أي الذوقية القلبية .
فالإنسان بتواتر المعارف الذوقية القلبية يصل إلى مقام «علم اليقين»

ويشرح الرازي درجات هذا العلم الذي به تتحقق للإنسان القدرة على استعلام
المجهولات الخفية ، فيبدأ بالتأكيد على أن معرفة الحس مقدمة على معرفة العقل .
وهذه المعرفة تقف بنا على علوم أوليّة بها يمكن للعقل النفاذ إلى حقائق الأشياء (3).

(1) انظر للرازي التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 94 :

«اعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح ، والمقصود من الجسد ان يكون آلة
للروح في اكتساب الأشياء النافعة للروح ، فلا جرم كان أفضل احوال الجسد ان يكون
آتياً بأعمال تعين على اكتساب السعادات الروحانية الباقية ، وتلك الأعمال هي ان
يكون الجسد آتياً بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته ، وتلك الأعمال هي العبادة
فأحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظباً على العبادات ، وهذه أول درجات
سعادة الانسان ، فإذا واطب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من أنوار
عالم الغيب» .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 96 .

(3) الرازي : مفاتيح الغيب، الجزء 30، ص 237 ، 238 .

وبعد هذه الدرجة يشرح الرازي كيف تترقى القوة العاقلة في سلسلة الأسباب والمسببات، فكلما وصل إلى سبب يكون هو ممكنًا لذاته، طلب العقل له سببًا آخر، بل لا يزال ينتقل من كل شيء إلى ما هو أعلى منه، حتى ينتهي في ذلك الترقى إلى واجب الوجود لذاته مَقْطَع الحاجات ومُنْتَهَى الضروريات، فلما وقفت الحاجة دونه وقف العقل عنده. (1)

وهنا ينتقل الرازي إلى مسألة هي إحدى الرقائق الجليلة في علم التفكير في الله باعتبار أن الانتقال من عالم المحسوسات إلى عالم المجهولات «لانتزاع الحقائق الصادقة» - كما يقول الرازي (2) - هي الحلقة المفقودة التي يصعب على الإنسان أن يتتبع حلقاتها عند التحول من الإدراك العقلي في عالم الحس إلى الوعي القلبي في عالم الذوق. ولكن يمكن أن يتتبع القاريء حلقات التدرج المعرفية التي تشكل هذا العلم، عند اعتبار مقام القلب وعلاقته بالمعرفة عند الرازي. فالعلوم والمعارف النظرية تتركب بالعقل، والعقل آلة تعين على تحصيل هذه المعارف والعلوم المجهولة، أما محل العلم والمعرفة فهو القلب (3) فالاستدلالات العقلية هي البداية التي تشكّل العلوم الأوليّة، ثم - بالتدرج - يظل القلب يجمع هذه العلوم حتى ينتقل بها من عالم المحسوسات إلى عالم المجهولات، أي من المعرفة العقلية إلى المعرفة القلبية.

مع الملاحظة أن هذا الانتقال مرتبط بنوعية العلوم التي تخص الذات الإلهية، ومحاولة التوصل إلى إدراك مقام العلم بصفاته سبحانه وتعالى هي نوع من العلوم (1) الرازي: مفاتيح الغيب ج 31، ص 176 - 177 ويضيف قائلا: «فإن كلما كانت القوة العاقلة ناظرة إلى شيء من الممكنات ملتفة إليه استحال أن تستقر عنده وإذا نظرت إلى جلال واجب الوجود، وعرفت أن الكل منه، استحال أن تنتقل عنه».

(2) العراقي: ثورة العقل، ص 145 يقول ما نصه: «اليقين بمعناه الصوفي يعد مخالفاً لليقين بمعناه العقلي، فاليقين عند الصوفية يعني المشاهدة، فكل ما رآه العيسون نسب إلى العلم، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين».

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 15، ص 64. يقول ما نصه: «محل العلم هو القلب. لأنه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم، وهذا إنما يصح لو كان محل الفهم هو القلب».

يقتضي الانتقال من الاستدلالات العقلية إلى الاعتبارات القلبية . لأن المعلوم - أي الله تعالى - هو أشرف وأكمل ، بل أنقى وأبقى الأشياء في الوجود ، وهذا يتطلب شفافية (معينة) تتناسب مع القلب .

ولذلك يوضح الرازي أن انتقال الحي من الإدراك العقلي إلى الوعي القلبي يرجع إلى قيمة المعلوم ذاته (1).

كذا يتضح أن الانتقال من العلوم العقلية إلى المعارف القلبية في «علم اليقين» يقتضي صفات (خاصة) تتناسب مع مقام المعلوم ، وإذا فقدت إحدى هذه الصفات (الخاصة) يفقد الإنسان إمكانية الانتقال والتدرج على أساس «أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقبة تنبهك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية ، وأن أنواع المجادلات ، وإن دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية ، كانت من العلم المذموم» (2) .

ومن خلال هذه «الدقبة» التي ينبهنا إليها الرازي نستطيع أن ندرك الصعوبة التي تحيط بتلك الحلقة المفقودة ، فتحول دون تحقيق عملية انتقال الإنسان من مجال المعرفة العقلية إلى مجال الوعي القلبي في يسر وبساطة ، بل يضيف الرازي أن من لوازم العلم بالله ، العلم بأمور ثلاثة . منها العلم بقدرة الله ، والعلم بكونه عالما ، والعلم بكونه حكيما ، فتصير هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلب الإنسان (3) . ومن الواضح أن أحاسيس الخشية والخوف أو التي يسميها الرازي «لوازم» هي اعتبارات قلبية تضيف على المدارك العقلية هالة من القدسية ، فتسمح للقلب بالترقي في مقامات «المعرفة النورانية» .

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 264 . يقول « كلما كان الإدراك أغوص وأشد ، والمدرك أشرف وأكمل ، والمدرك أنقى وأبقى ، وجب أن تكون المعرفة أشرف وأكمل ، ولا شك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ، ، وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين ، وأي معلوم أشرف من ذلك ؟؟ » .

(2) المصدر نفسه ، المجلد الأول ، ص 265 .

(3) المصدر نفسه : المجلد الأول ، ص 260 .

وبهذه «اللوازم» التي تربط دوائر العلوم العقلية بمحيط المعرفة القلبية يمكن للقارئ أن يتلمس الرقائق «الدقيقة» التي توصل الإنسان إلى إمكانية الانتقال والتدرج في مدارج علم التفكير في الله.

ويجب أن نوضح أن هذا الانتقال لا يعني إطلاقاً الخروج من دوائر التفكير، بل أن علم التفكير بكل تدرجاته يتم في مجال الفكر ومحيط الوعي، وليس لأشكال العبادة صلة به، لإعتبارين أساسيين حسب وجهة نظر الرازي.

«(أحدهما) أن التفكير يوصلك إلى الله تعالى، والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى، والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله.

«(والثاني) أن التفكير عمل القلب، والطاعة عمل الجوارح، والقلب أشرف من الجوارح» (1)

واعتقد أن هذين الاعتبارين من أهم مميزات علم التفكير عند الرازي، حيث أبرز أهمية الفصل بين دوائر «التفكير في الله» وبين قوالب «العبادات». فالأولى تخص عمل القلب، والثانية تخص عمل الجوارح. (2)

وبناءً على ما عرضناه في هذا الفصل يمكن القول بأن علم التفكير عند الرازي يختص بموضوع: علم التفكير في الله. وهذا الاختصاص يعني إخراج علوم العبادة عن دائرة هذا العلم. (3)

والذي يهمنا الآن هو الإشارة إلى أن الرازي ظل يدافع بقوة لإثبات صحة نظريته التي تشمل فقط «علم التفكير» في الذات الإلهية. وهذا العلم هو المسمى

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 260.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 23، ص 34 يقول في تفسيره للآية «ولكل أمة جعلنا منسكاً» ليذكروا اسم الله: «الآية 23 من سورة الحج» أن الإله واحد وإنما اختلفت التكالييف باختلاف الأزمنة والأشخاص لإختلاف المصالح، والمراد الانقياد لله تعالى في جميع تكالييفه، ولزمزيد التفصيل انظر نفس المصدر ص 64 في تفسيره للآية «لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه» الآية 67 من سورة الحج) يقول «النسك هو العبادة، وإذا وقع الاسم على كل عبادة فلا وجه للتخصيص».

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 202.

بعلم الأصول باعتباره أصل العلوم كلها والبقية فروع له . يلخص الرازي حججه على ذلك فيما يلي :

1 - إنَّ شرف العلم بشرف المعلوم ، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف ، فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته ، وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم .

2 - إنَّ العلم إما أن يكون دينياً أو غير ديني ، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني ، وأما العلم الديني فلما أن يكون هو علم الأصول أو ما عداه . وكل ما عداه هو فرع على ثبوت وجود الله ، فثبت أن هذه العلوم الباقية مفتقرة إلى علم الأصول ، وظاهر أن علم الأصول غني عن بقية العلوم : فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم .

3 - إنَّ شرف الشيء قد يظهر بواسطة خسارة ضده ، وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة وهما من أخس الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء .

4 - إنَّ شرف الشيء بشرف موضوعه ، وقد يكون لأجل شدة الحاجة اليه . وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل . فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك أشرف الأمور .

5 - إنَّ هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي ، بخلاف سائر العلوم .

6 - إنَّ الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف الآيات بدليل أنه جاء في فضيلة « قل هو الله أحد » و « آمن الرسول » و « آية الكرسي » ما لم يجيء مثله في فضيلة قوله « ويسألونك عن المحيض » .

7 - إنَّ الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية (600) وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ،

وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته. (1)

ومن خلال هذه الحجج التي يثبت بها الرازي صحة مذهبه يمكن لنا أن نستخلص ما يلي :

أولاً : ان «علم التفكر في الله» هو أصل العلوم جميعاً، وبقيّة العلوم فروع منه ، ولذلك فحصيلّة هذا العلم أشرف المعلومات الإنسانية .

ثانياً : ان هذا العلم يتسم بصفة العالمية ، فلا يتغير باختلاف الأمم ، لذا فهو علم «الناس كافة» لا فضل فيه للنواحي والأجناس بخلاف سائر العلوم .

ثالثاً : ان ارقى العلوم هو علم معرفة الله تعالى ، ويتجاوز في رقيّه كل أشكال وقوالب العبادات .

إنّ في الإنسان قوّة تمكنه من تحصيل المعارف الباطنة فيستطيع بتطابق الفكر والوجدان أن ينتقل ويتدرج «من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة» وبذلك يدرك حقائق تتخطى حدود المحسوسات ويخرج من ظلمة الماديّات إلى أنوار علم الغيب .

والإنسان الذي يواظب على التفكير الكثير تتكون لديه الرؤية والمكاشفات القلبية فتتحول المعرفة إلى يقين ، وهذا اليقين لا يتكون الا بالمران والتجربة والممارسة حتى يصفو جوهر العقل فيشرق فيه نور علم اليقين . ويتكون ما يسمى - في علم التفكر - «بنورانية العقل» . وفيما يخص العلم يرى الرازي أن المعرفة (أو العلم) بصورة عامة يُمنع تعريفه بالحد والرسم ، أي أن تحديد حدود المعرفة (أو العلم) في دائرة معينة أو رسم محدد هو من المتعذرات . وعلى حد تعبير الرازي :

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 202 - 203

« يشبه أن يكون تعريفه بالحد والرسم ممتنعاً، لأنه هو الحكم بامتيياز كل شيء عما عداه، ولأن كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه، لأنه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر تعريفه» (1).

وانتهى إلى الاقرار بأن المختار عنده أنه غني عن التعريف (2).

ونظراً لأن الرازي قد اعتبر علم التفكير في الله هو أصل العلوم، واعتبر موقفه هذا مذهباً يستحق الذود عنه. فقد أطل النقاش مع بعض العلماء المسلمين امثال أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي اسحاق الاسفرايني، وابن فورك، وإمام الحرمين، وعلماء المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، وتمسك بوجوب عدم جواز تعريف العلم (3) باعتبار الشمولية التي تتصف بها المعرفة. فهي كالوجود لا تقبل الحد والرسم.

إن موقف الرازي من العلم والوجود يمثل الصلة التي يمكن أن تربط علم التفكير في الله بمعنى الوجود.

إن السبب في اعتراض الرازي على التعريفات التي ذكرها العلماء والحكماء الإسلاميون (4). يتمثل في انتصاره للعقل واعطائه أبعاداً معرفية / روحية ليحاكي

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 332.

(2) كتاب الرازي: اصول الدين، المسألة الثانية: في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر ص 20.

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 272 - 276.

(4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 174 - يقول في المسألة السابعة في حد العلم «قال أبو الحسن الأشعري: العلم ما يعلم به، والعالم والمعلوم لا يعرفان بالعلم، فتعريف العلم بهما دور، وهو غير جائز».

وقال القاضي أبو بكر: العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه، وربما قال: العلم هو المعرفة. والاعتراض على الأول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضاً فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشواً. «ص 275.

دائرة الوجود في اتساعها وأبعادها. هذا مع الاقرار الجازم بمحدودية العقل ونسبية قوته أمام المطلق عز وجل.

ان العقل عند الرازي يتحلى بنوارنية تمكنه من تلقي الأنوار السماوية والفلكية والنفسيّة والقدسيّة، باعتبار ان العقل ليس مجرد آلة كالمرآة تنعكس عليها صورة المعقولات (1).

وعلى هذا الأساس لا تنحصر المعرفة في الطبيعة المادية أو ما يسمى بـ «العلم الطبيعي» الذي يدور حول الأجسام وتغيراتها وأحوالها، وانما تلتحم بـ «العلم النوراني» (2).

والإنسان يبلغ إلى أعظم درجات العلم «عندما يستنير قلبه بأنوار فسحة الأفلاك وبهجة السموات» (3).

وهكذا يقع الاتصال الثام «بالملائكة العقلية» و«النفوس السماوية» و«الأرواح الفلكية» (4) وتظل مدركات العقل للمعارف الروحانية تتضح أكثر فأكثر حتى تتجلى الرؤية والمشاهدة ويتحقق «علم اليقين» بكامل أبعاده الإنسانية.

(1) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 62 - 64 ، يقول عن أنه : هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهي بالقوة عقل، وسائغ الأشياء البني في مسادة المقاولات بالقوة، والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهر عقل ما بالفعل ومفارق للمادة، وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته الضوء من البصر، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخلية معقولات في القوة الناطقة وهذا الجوهر يعني عقل فلك القمر.

(2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 7، ص 166 - 167 .

(3) الرازي : التفسير الكبير : المجلد الثاني، ص 378 .

(4) الرازي المباحث المشرقية، ج 2، ص 101 - 102 .

هل الوجود موجود؟ وإذا كان موجودا فكيف نعرفه؟

هل يُعرف الوجود بالعقل؟

توضح هذه الأسئلة ارتباط مسألة الوجود بمسألة المعرفة، ولذا فالنظر إلى مسألة الوجود، وكيفية معرفة ما فيه من الحقائق يقتضي تحيّر منهج المعرفة لإثبات حقائق الأشياء الموجودة.

وقد أوضحنا في الفصل الخاص بالمعرفة العقلية، ان التفكير الإسلامي يتميز بالتركيز على اعتبار معرفة وجود الله تعالى وصفاته الخطوة الضرورية الأولى.

وبناء على ذلك فان المنهج الإسلامي في معرفة الوجود يعتبر الوجود أصلا ينعكس على الفكر بالمعلومات والحقائق التي يسعى الإنسان لجمعها وتصورها كموجودات لها ماهيات تتميز بها في الوجود.

بينما مناهج الفلسفة الحديثة ترى عكس ذلك تماما، فالتفكير في الوجود حسب المنهج الديكارتي (مثلا) يجعل الإنسان أصلا ومقياسا لمعنى الوجود. فلا سبيل إلى معرفة الوجود وخصائصه إلا بالاستنتاج العقلي المبني على مبدأ العلية فيندرج من الفكر إلى الوجود. «الفكر لا يعرف سوى تصورات» (1).

وليست هذه المنهجية الضيقة خاضعة الفلسفة الحديثة بل هي وليدة الفكر المادي القديم الذي يعتبر طبيعة الوجود من طبيعة المعرفة، والعقل هو الذي يحدد الموجود، ولا وجود لشيء خارج العقل.

(1) يوسف كرم: العقل والوجود، ص 66 «طريقة تفكير ديكارت في معرفة الوجود هو أن يشك الإنسان شكاً كلياً، فينزل في فكره، ثم يحاول أن يعلم ان كان يسوغ له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره. فالفكر لا يعرف سوى تصورات» .

الفصل الخامس معنى الوجود الالهي

والسؤال المحدد : هل يمكن أن تنفتح للإنسان مغاليق الوجود الغيبية بما يُسميه الرازي مفاتيح الغيب ؟ هل يمكن أن تنفتح الطاقات الذهنية والأذواق الحسية فيتعرف على الوجود غير المحسوس ؟؟

وإذا كانت مثل هذه المعرفة غير معقولة للبشر فكيف يمكن أن نعرف معنى الوجود ؟؟؟

أوضحنا ان الرازي آمن بقدرة الإنسان على تعقل حقائق الوجود بنورانية العقل (1).

وقد أكد نقلا عن الشيخ الغزالي رحمه الله ان القوى المدركة «أنوار» ومراتب القوى المدركة الإنسانية خمسة :

- 1 - القوة الحساسة ، وهي التي تتلقى ما تورده الحواس الخمس .
- 2 - القوة الخيالية ، وهي التي تثبت ما أورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية .
- 3 - القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية .
- 4 - القوة الفكرية ، وهي التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها تأليفا فتستنتج من تأليفها علما بمجهول .
- 5 - القوة القدسية التي يختص بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وبعض الأولياء ، وتتجلى فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت (2) .

(1) راجع الفصل الخاص بالمعرفة الروحية من هذا البحث .
(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد السادس ، ص 282 .

فالقوى «النورانية» المدركة في الإنسان تقوى على أن تؤلف المعارف العقلية، فتستنتج من تأليفها علماً بالجهول في الغيب، ثم بالمجاهدة والرياضة الروحية يمكن أن تتجلى للإنسان لوائح الغيب وأسرار الوجود.

فمعرفة الوجود مع صعوبتها ممكنة عند الرازي، ولكن الإمكان في هذا المنهج يتطلب الاقرار ببعض قواعد هي التي تشكل أبعاد معرفة الوجود.

يقول الرازي «ان علمنا بوجود الشيء. اما أن يكون ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال بوجود الإله ضروري، لأننا نعلم انا لا نعرف وجود الإله بالضرورة، فبقي أن يكون العلم نظريا، والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل .

ولا دليل على وجود الإله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج إلى مدبر يدبره . وموجد يوجده، ومربّ يربيه، ومبقي يبقيه» (1)

إذن، فالقاعدة الأولى في معرفة الوجود، هي أن العلم بوجود الشيء علم نظري لا يمكن تحصيله الا بالاستدلال العقلي الذي ينتهي إلى أن الوجود محتاج إلى مبدع يبدعه من لا شيء، وموجد يُوجده في الوجود، ومربّ يهديه، ومُبق يبقيه ليستمر في الوجود.

القاعدة الثانية، ان طريقة التفكير في الوجود محدودة في نطاق معين لا يتجاوزه الإنسان في سيره للمعرفة، فلا يفكر الإنسان في حال وجود الله تعالى؛ بل كما يقول الرازي «في أحوال مخلوقاته وفق ما قاله عليه الصلاة والسلام: تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق. والسبب في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، أنما يكون وقوعه على نعت المخالفة. فإذن، نستدل بحدوث المحسوسات على قدم خالقها. وبكميتها وكيفية وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل. وقوله عليه الصلاة والسلام: من عرف نفسه عرف ربه. معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب، ومن عرف

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 92.

نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء. فكان التفكير في الخلق ممكنا من هذا الوجه، أما التفكير في الخالق فهو غير ممكن فيه البتة. فإذا لا يتصور حقيقته الا بالسلوب فنقول : انه ليس بجوهر، ولا عرض، ولا مركب، ولا مؤلف، ولا في الجهة. ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب. وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها» (1)

القاعدة الثالثة، عدم امكانية معرفة وجود الذات الإلهية. فلا سبيل للإنسان إلى معرفتها أو حتى تصورها، بل كل ما يمكنه هو أن يؤلف بمعارفه العقلية بعض الاعتبارات الذهنية.

ويشرح الرازي هذه القاعدة فيقول : «انا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد في عقولنا من معرفة الله الا أحد أمور أربعة : اما العلم بكونه موجودا، واما العلم بدوام وجوده، واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية، واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية» (2).

وقاعدة عدم امكانية معرفة حقيقة وجود الذات الإلهية تعود عند الرازي إلى أنه لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور الا من طرق أربعة :

- ادراك الأشياء باحدى الحواس الخمس.
 - شعور أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم.
 - ما يدركه العقل من العلم بالوجود والعدم والوحدة والكثرة.
 - ما يمكن أن يدركه الخيال ويتصوره العقل من الأشياء الثلاثة السابقة (3).
- ومن خلال القواعد الثلاث يمكن أن نقرر بأن معرفة الوجود في التفكير الإسلامي تقتضي التقسيم بين نوعين من المعرفة. معرفة معقولة، ومعرفة غير معقولة.

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثالث، ص 118.

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 59.

(3) المصدر نفسه.

وعلى هذا الأساس يقسم الرازي معرفة الأشياء إلى نوعين :

معرفة عرضية، ومعرفة ذاتية.

أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بانٍ، فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته، وان حقيقته من أي أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه.

وأما المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا، وعرفنا الحرارة بلمسنا، وعرفنا الصوت بسمعنا، فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا بهذه الكيفية الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض الا بهذه الكيفية المرئية. «وتبعا لذلك فإننا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق، فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية، انما الذي نفينا الآن هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط» (1).

ان الغلط الذي وقع فيه المنهج غير الإسلامي. هو التصور بأن الإنسان بعقله يحصل على معرفة كل شيء «معرفة ذاتية» وما سواه فلا وجود له، فالوجود هو المحسوس وغيره هو «اللاموجود» (2).

ولذا ترى النظرة المادية ان الموجود في الكون محدود. يمكن تقدير وزنه ومعرفة مساحته وحساب كثافته كحقائق ذاتية ثابتة.

وفي مقابل ذلك ثبت لدى الرازي انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له.

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 59 .

(2) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة، ص 274، ص 283 يقول ما نصه : «هيجل يرى أن معنى الوجود هو ما به كل موجود هو موجود فليس هو في نفسه شيئاً من حيث انه في الموجودات المتباينة المتنافرة. الدائرة وجود، والمربع وجود، والأبيض والأسود والنبات والحجر. ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء. فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود». بينما يقول الرازي : «دلائل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد لدلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية» التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 5 .

وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم (1).

ان هذه النظرة في معرفة الوجود هي التي جعلت الفكر الإسلامي يخضع لجلال عظمة «المطلق» كحقيقة موجودة، مدبرة، فعالة، واحدة، واجبة الوجود بذاتها، وهي حقيقة الذات الإلهية. تفعل ما تشاء بدون إلزام.

وهذا هو الغيب الذي يؤدي إلى الاستسلام امام قدرة الموجود المطلق.

والموجود المطلق في التفكير الإسلامي هو (2) اسم الشيء الذي لا يتوقف تصوره أو وجوده على شيء آخر غيره، لأنه علة وجود نفسه، ولذلك قيل ان الموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته، وهو الضروري الذي لا يلحقه التغيير، والبريء من جميع أنحاء النقص (3).

ويقول ابن سينا: فظاهر أن ههنا علما باحثا عن أمر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومبادئه، ولأن الإله تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء كلها، ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فلا محالة ان العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق (4).

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 4.

(2) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 147، ص 155. يقول:
يلفت الفارابي نظرنا إلى ملاحظة هامة وهي أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها.

(3) المصدر نفسه، ص 150.

(4) ابن سينا: النجاة، ص 322.

وطلب هذا العلم لمعرفة الوجود له طريقان كما يوضحهما الرازي : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة . والثاني بتصفية الباطن والرياضة (1) .

وقوى الإنسان « النورانية » المدركة هي التي تفتح مغاليق هذا الموجود المطلق ، ويوضح الرازي هذه المسألة الدقيقة في إمكانية معرفة الوجود بأن الإنسان جسد موات كثيف مظلم ، فإذا اتصل به الروح صار حيا لطيفا نورانيا ، فظهرت آثار النور في الحواس الخمس ، ثم الروح أيضا ظللمانية جاهلة ، فإذا اتصل العقل بها صارت مشرقة نورانية . ثم العقل أيضا ليس بكامل النورانية والصفاء والإشراق حتى يستكمل بمعرفة ذات الله وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أحوال عالم الأرواح والأجساد وعالم الدنيا والآخرة ، ثم ان هذه المعارف الشريفة الإلهية لا تكمل ولا تصفو إلا بنور الوحي والقرآن (2) .

ولذا يقرر الرازي ان طريق الاستدلال العقلي وطريق الرياضة الروحية يمكن تحصيلهما . ويجب اعتمادهما في هذا الشأن (3) .

ان معرفة الوجود تحصل بالطريقتين ، طريق العقل وهي غير متناهية ، وطريق الرياضة الروحية وهي بحر لا ساحل له .

فإذا أردنا توضيح معنى الوجود عند الرازي استطعنا أن نلخصه في النقاط التالية :

- (1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 5 .
- (2) المصدر السابق ، المجلد الخامس ، ص 287 .
- (3) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 5 . يستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة من أجل الجسمية ، أو لوازم الجسمية . وإلا لزم حصول الاستواء ، فوجب أن يكون لتخصيص مخصص وتدبر مدبر - وتأثيره بالفيض - إذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الإله القادر الحكيم العليم ،

« وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية ، فذلك بحر لا ساحل له ، ولكل واحد من السائرين إلى الله تعالى منهج خاص ومشرع معين ، كما قال : الله تعالى : « ولكل وجهة هو موليها » (٥) . ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار ، ولا خبر عند الأفهام من مبادئ ميادين تلك الأنوار » (٥) سورة البقرة : الآية 148 .

- ان الوجود هو كون الشيء حاصلًا في ذاته مع أنه لا يكون معلومًا لأحد كذات نعرف الحقيقة وجوده.

- الوجود كحقيقة ذاتية مستحيلة على عقول البشر، ولكن يمكن تصور ماهيتها باعتبار الإدراك الحسي أو الوجداني.

- الوجود يمكن أن ينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي للأشياء ويسميه الرازي بالمعرفة الذاتية. والوجود الذهني هو إمكانية تصور وجود أشياء بالاستدلال والعلم النظري، ولكن لا نعقل حقيقتها فكون الشيء موجودًا غير كونه ذا طبيعة (ماهية) معقولة للبشر.

وجملة القول ان الوجود الخارجي هو ما به تصبح الماهيات المعقولة حاصلة ومتحققة وثابتة في الأعيان. والوجود الذهني، هو وجود ذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات، أو لم تتصور، ولكنها موجودة ولها ماهية.

وبهذه النظرة للوجود يرى الرازي ان الماهية صفة زائدة على وجود ذات الشيء، فالموجود في ذاته مستقل عن مفهوم أحواله وصفاته لأن الوجود متعلق بحقيقة الموجود لا بظواهر وجوده.

وهذه التفرقة الدقيقة في النظرة لمفهوم الوجود وظواهره هي موضوع علم الانطولوجيا أي علم الوجود والماهية (1) وهو الذي يسميه الكندي علم الربوبية (2)، وعند الفارابي هو العلم بالموجود بما هو موجود، وعند ابن سينا هو العلم الإلهي (3).

(1) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 222. علم الوجود أو الأنطولوجيا يبحث في الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره. علم الموجود من حيث هو موجود أي المتعلق بحقيقة الوجود لا بظواهر الوجود. وموضوع هذا العلم يقتصر على الوجود المحض. وأهم وسائل هذا العلم تحديد العلاقة بين الماهية والوجود.

(2) محمد جلال شرف: الله والعلم والانسان في الفكر الإسلامي، ص 6. ولمزيد التفصيل أنظر دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 143.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 300.

الوجود وصفاته

بَدَأَ المنهج الإسلامي لفهم أصل الوجود كالسَّد المنيع أمام المذاهب الإلحادية التي تدعو الإنسان إلى فهمه فهماً مادياً بحثاً، ينكر وجود الله الذي خلق الكون وأخرجه من العدم إلى الوجود.

وقد أوضحنا في الفصول السابقة أن الأسس العقلية هي التي مكنت الإسلام من مقارعة المذاهب المادية، وهذه الأسس تعتبر مقدمة أساسية لقواعد «التوحيد» عند الرازي. فهي تدل من ناحية على وجود الله تعالى، وتدل من ناحية أخرى على أن كل ما سواه محدث، وبالتالي يمكن أن تظهر نوعية العلاقة القائمة بين الذات الإلهية والوجود.

وننبه القارئ إلى أن مصطلح لفظ «العالم» يقصد به كل ما سوى الله تعالى في الوجود. فقد استخدم رجال الفكر الإسلامي هذا المصطلح لتوضيح الصلة القائمة بين الله والوجود. أي بين الذات الإلهية وكل ما سواها في هذا العالم.

وإذا كان رجال الفكر الإسلامي قد اختلفوا في نظرتهم إلى الوجود فإن آراءهم في هذه القضية لم تختلف كثيراً، فقد جمع بينهم عدد من المبادئ أهمها:

- الإيمان بأن العالم وُجِدَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ بالخلق، وأن الله خلقه من العدم.
- وأن العالم لما كان مُحدثاً فهو متناه، وفكرة تناهي الوجود تبدو أهميتها ليس في الاستدلال بها على الفاعل وهو الله فحسب، وإنما في الاستدلال على حدوث كل ما سواه.

فَالْعَالَمُ عند الكثرة الغالبة (1) من مفكري الإسلام محدث لا قديم، لأنّه إذا كان قديماً فقد انتفت القدرة الإلهية في خلقه وإيجاده. بالإضافة إلى معارضة هذا القدم لمبدأ آخر، وهو أنه لا يجوز إثبات قديم مع الله، والا كان شركاً، فالله مطلق الوحدانية.

ولكي نعالج صلب الموضوع ونستخرج منه العلاقة بين الذات الإلهية والوجود حسب الرازي يجب أن نتطرق إلى مسألة أصل الوجود في المذاهب الفكرية بصورة عامة.

ونظراً لتعدد هذه المذاهب (2) يمكن تصنيفها إلى قسمين كبيرين :

1 - قسم يقول ان العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا إله له، أو لا مُدير يُديره، وهذا هو المذهب المادي.

2 - وقسم يعتقد بأن الوجود موجود بوجود قوة (غير مادية خلقته أو أوجدته) وهذا هو المذهب الإسلامي (3).

والقسم الثاني يمكن ان تتفرع منه ثلاث شعب وهي :

أ - ان الله «صانع» العالم من مادة أولى قديمة.

(1) عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، ص 643 - ص 152. حيث يفصل فكرة قدم العالم وموقف مفكري الاسلام منه. لمزيد التفصيل انظر محمد جلال شرف: الله والعلم والانسان في الفكر الاسلامي، ص 183. وانظر الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 341. يقول ما نصه «يجمع المفكرون المسلمون من المتكلمين ان هذا الوجود حادث».

(2) حسام الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص 13.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 11 - 50. لمزيد التفصيل انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 185.

ب - ان الله قديم والعالم قديم بمادته .

ج - ان الله أبدع العالم إبداعا ليس من مادة قديمة ، بل من لا شيء ، وليس منذ الأزل ، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الذات الإلهية واختيارها .

ان موقف الرازي من أجل الوجود يقوم على ثلاث نقاط جوهرية وهي :

أولا : ان للوجود خالقا أوجده بعد أن لم يكن .

ثانيا : ان الوجود أوجده الله تعالى لا من مادة قديمة ، بل أبدعه إبداعا من لا شيء .

ثالثا : ليس الوجود موجودا منذ الأزل ، بل أوجده الله بالحدوث .

وفي هذا الصدد يقول الرازي : « ان واجب الوجود واحد ، وان كل ما سواه فإنه لا يوجد الا بتكوينه ، ولا يفنى الا بفنائه ، سواء كان عقلا أو نفسا أو روحا أو جسما أو جوهرًا أو عرضا أو فاعلا أو فعلا » (1)

ويؤكد أن « الأصح عندي ان كل ما سوى الله سبحانه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فإنه لا يوجد الا بإيجاده ولا يعدم الا بإعدامه . فإذا كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه » (2) .

والهدف الذي يقصده الرازي هو أن يقسم الموجود إلى واجب وممكن ويجعل كل شيء في الوجود مستندا إلى واجب الوجود الله عز وجل . وكل ما سواه ممكن ، ولا بد من استناد الممكن إلى الواجب ، فدوام الممكن لا يكون الا بتأثير الواجب ، وبذلك تدوم الحوادث والمعلولات والمسببات بفيض واجب الوجود الله تعالى (3) . بعد أن رجح إخراجها من العدم إلى الوجود باختياره دون إضطرار أو إلزام (4) .

(1) الرازي : التفسير الكبير : المجلد الثاني ، ص 487 .

(2) يكرر الرازي نفس الفكرة في كتابه أصول الدين ، ص 28 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية ، ص 532 .

(4) الرازي : المحصل ، ص 75 - 79 ، (مسألة الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب (منفصل) .

الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 505 - 508 يوضح فكرة الفيض التي تُستند كل

شيء إلى واجب الوجود . وانظر للرازي فكرة «مبدئية العدم» المصدر نفسه ، ص 543 .

فأصل هذا العالم بكل ما فيه يرجع إلى فاعل مختار. أراد لحكمة مخصوصة أن يخلقه بعد أن لَمْ يَكُنْ.

وبين الرازي ان اصل هذا الوجود لا يمكن حدوثه بالصفة والاتفاق، بل أن الله أوجده لغاية مضبوطة معينة.

والأمر كله في الوجود يقوم عند الرازي على النظام والانضباط، ولا وجود لأي شيء مهما كان بالصدفة (1) والاتفاق، ويدعو إلى أن نتأمل « الطبيعة ونظامها وحركاتها، فهي تفعل فعلها في نظام وانضباط. » (2)

ويرى أن للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة، « فإذا لَمْ تكن القوة الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة، فَلَمْ لا ينبت الزيتون بطيحاً » (3).

ولذا يهتم الرازي بفكرة النظام فيفسر ان ما قد يبدو متناقضاً داخل الطبيعة في الوجود هو الأصل الذي يسعى لغاية، فالموت والذبول والمرض والأشياء المذمومة (4) هي ظواهر طبيعية لها غايات داخل النظام (5).

فهذا النظام الكلي المتحكم في الوجود وراءه حكمة إلهية، إذ الأفعال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان بما فيها « العبث والفعل الجزاف له غاية (6) » يحكمها النظام الواحد.

وقد خصص الرازي الفصل الخامس من كتابه المباحث المشرقية (7) لبيان ان للعبث الجزاف غاية، وان كل مخلوق لا يخرج عن النظام الواحد مهما

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1 ص 530 . « الحافر بشرا إذا عثر على كنز، جزم اهل الغباوة بأن البخت السعيد لحقه، وليس الأمر كذلك »

(2) المصدر نفسه : ص 531 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1 ص 532 .

(4) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 531 - 536

(5) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 535 :

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 530 .

(7) انظر المباحث المشرقية، ج 1، ص 526 - 537 .

تغيرت المناهج والطرائق، فالجميع يسير ويسعى لغايات معينة، وهذه الغايات لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب، فلكل علة غاية معينة (1).

ويصل الرازي بفكرة النظام والغاية إلى المبدأ الأول الذي بنى عليه تصوره لنوعية الصلة القائمة بين الذات الإلهية وهذا الوجود الذي يسعى إلى غايات معينة تحت نظام وانضباط تأمين.

يوضح الرازي فكرة «مبدأ العدم» على أساس أن لهذا الوجود غاية تتعاقب فيه غايات الأشياء الموجودة فيه، ومهما كانت هذه الأشياء في أحوالها وقواها وطبائعها، ومهما كانت أشكال ومناهج وطرائق حركات غايات هذه الأشياء. فإنها دائما وأبدا - سواء أكانت جوهرًا أو عرضًا، أو كانت بسيطة أو مركبة - حادثة، وللجميع مبدأ هو العدم (2).

فبداية كل شيء في هذا العالم هو العدم، والذات الإلهية وحدها هي التي تختص بخصوصية القدرة على اخراج الشيء من العدم إلى الوجود.

فكل شيء مهما كبر أو صغر في هذا الوجود يبدأ من العدم، حتى المخاطرة التي تمر في المخيلة لها مبدأ تقتضي العدم، وقدرة الله تعالى هي التي تخرجها إلى الوجود في ذهن الإنسان (3).

فالقاعدة الأساسية التي تربط الصلة بين الذات الإلهية وكل ما سواها، هي الاحتياج الدائم إلى الله تعالى. ولذلك فالله تعالى هو الواجب وكل ما سواه هو الممكن.

وعن طريق فكرة «مبدئية العدم» في أصل الوجود. ينتقل الرازي إلى فكرة الممكن في الوجود. ويقول أن الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، يخلقه الله سبحانه وتعالى، لافتقار الممكن إلى المؤثر، لأنه يستحيل أن يكون

(1) الرازي : المباحث المشرقية ج 1، ص 526 - 537

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 543.

(3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 537.

الشيء في نفسه مؤثراً، وأنه لو افتقر ترجُّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجَّح، لافتقار رجحان العدم على الوجود إلى المرجح، لكن ذلك محال لأن المرجَّح مؤثر في الترجيح، والمؤثر لا بد له من أثر. والعدم نفى محض فيستحيل اسناذه إلى المؤثر (1). أي لا بد من رجوعه إلى موجود آخر يسند إليه الأثر.

وينتهي بهذا التحليل العقلي إلى أن الراجح لا يحصل الا مع الوجوب، والواجب هو الله تعالى وما سواه هو الممكن، وطبيعة (أو جِلَّة) الممكن محتاجة دائماً إلى المؤثر الذي يخرجها من العدم ويوجدتها في الوجود (2). وهذه الطبيعة التي تخص الممكن هي التي يسميها الفخر الرازي : الماهية.

وفكرة «ماهية الممكن» في موضوع الوجود تحتل مركزاً رئيسياً في البنية الفكرية للرازي، فالمباحث والفصول التي كتبها في موضوع الوجود وعلاقته بالذات الإلهية - وخاصة في «المباحث المشرقية» و«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» و«أصول الدين» و«أساس التقديس» - توضح أن فكرة ماهية الممكن هي الشكل الهندسي للبنى الفكرية حول الذات الإلهية وعلاقاتها بما عداها من مُحدَّثات مخلوقة، أخرجها الله تعالى من العدم إلى الوجود على أساس قابلية الماهية للدخول في الوجود.

وقبل توضيح فكرة الرازي حول «ماهية الممكن»، يجب عرض السمات العامة للبنى الفكرية للرازي في موضوع أصل الوجود وصفاته وهي:

أولاً: ان العلم بالوجود هو علم أولي بديهى يمكن أن يتصوره الإنسان لأن علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده، والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً (3).

(1) الرازي : محصل افكار، ص 74 .

(2) الرازي : محصل افكار، ص 77 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 11 .

إذن، فمعرفة الوجود مسألة بديهية أولية لا تحتاج إلى دليل نستدل به على المدلول، لأن العلم بوجود الوجود تصوّر سابق على وجود دليل أولي يدل على علم الموجود، والسابق على الأولي أولى بأن يكون أولياً، فإذا الوجود أولي التصور.

ثانياً: ان الوجود لا يمكن تعريفه، لأن حقيقة الوجود تشمل كل الوجودات. وكل تعريف مهما كان يكون داخلاً فيه ولا خارجاً عنه، فلو عرفنا الوجود المطلق بأنه الذي وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص، لكننا بينا ان المطلق جزء من المخصوص فيلزم تعريف البسيط بالمركب وذلك محال. فثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود (1).

ثالثاً: الوجود أمر بديهي ولكن لا يمكن تصويره بالحد، ولا بالرسم، ولا بصورة مساوية له، لأنّ تصوّر الشيء انما يكون بإرتسام صورة مساوية للتصوّر، فلو تصورنا حقيقة الوجود لإرتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا، ولا شك أن الذي يتصور الوجود موجود فيلزم أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثليين وهو محال (2).

وغاية الرازي من تأكيد استحالة تصور الإنسان للوجود وصورة ماهيته هي إبطال أية محاولة لتصور الوجود الإلهي، إذ لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة، لأنه ثبت بالبرهان ان الوجود من حيث أنه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن، وثبت ان حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود، وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوى الوجود، فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري تعالى لا محالة متصورة (3).

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 14.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 15.

وهذا مُحَال ولا يمكن تصوره، لأن معنى الوجود عند الرازي يشمل وجود الذات الإلهية، وكل ما عداها من الموجودات، بيد إن الله واجب الوجود لذاته وكل ما سواه ممكن الوجود لذاته (1).

رابعاً : يرفض الرازي طريقة اثبات العلم بالوجود على شرط تصور العدم، أي أن العلم بالوجود لا يتوقف على شرط العلم بأنه ليس عدماً، بل يرى أن الوجود من حيث أنه وجود - بلا شرط عدمي - هو الوجود المحض فقط. يقول : «إننا لا نسلم أن تعقل حقائق الأشياء يتوقف على تعقل انها ليست غيرها، وذلك لأن العلم بأن حقيقة ماهية (الشيء) ليست حقيقة أخرى» (2)

ورفض الرازي للشرط العدمي في إثبات العلم بالوجود يهدف إلى رفض فكرة شيئية المعدم، وهي الفكرة التي ترى بأن العدم حالة من حالات الوجود قد خلقها الله عز وجل مثل بقية الأشياء.

ونظراً لأهمية فكرة شيئية المعدم يؤكد الرازي دائماً بأن العدم شيء باطل (3)، المعدم ليس بشيء (4). فالعدم نفى محض (5) و«الوجود أول الأوائل في التصورات» (6). وتعقل هذه الأولوية لا يسبقها تعقل لأي شيء غيرها. وفكرة «أولوية التصور» في الوجود تقوم على تجريد تصور الوجود من دخول مشارك من الخارج، فأية مشاركة تحاول الدخول في مفهوم الوجود تكون زائدة عليه.

خامساً : إن الوجود يشتمل فيه وجود كل شيء، لأن المقابل للوجود هو اللاوجود، وليس العدم (7). وهذه الشمولية للأشياء جميعاً في معنى الوجود لا

(1) الرازي: محصل أفكار، (انظر خواص الواجب لذاته وهي عشرة) ص 66 إلى ص 70.

(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 16.

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 372.

(4) الرازي: أصول الدين، ص 26.

(5) الرازي: محصل أفكار، (المسألة الثانية في المعدم) ص 55.

(6) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 16.

(7) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 19.

تحتاج إلى برهان. ولذلك فهي لا تحتاج إلى التعريف والمعينة، باعتبار أن الوجود هو الأعم، وأن «الأعم أولى بالوجود الذهني من الأخص لما بينا أن الشيء كلما كان أعم كانت شروطه ومعاناته أقل» (1).

ويصل الفخر الرازي بفكرة «شمولية الوجود» إلى حصر الأشياء جميعها في طرفين اثنين وهما: الوجود واللاوجود.

ويؤكد أن أعرف التصديقات عند العقل، أنه لا واسطة بين هذين الطرفين، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل. لم يكن المقابل للوجود أمرا واحدا، بل أمورا كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرًا بين الطرفين (2).

والهدف من فكرة حصر كل الأشياء - بما فيها الوجود الإلهي - بين الوجود واللاوجود هو - كما يوضح الرازي: «أنه يمكننا أن نقسم الموجود إلى الواجب والممكن» (3).

سادسا: طالما أن معنى الوجود تشترك فيه كافة الموجودات فإن هذا التصور الكلي يؤدي إلى تقسيم الموجودات إلى الواجب والممكن.

ويفرض هذا التقسيم بالوجوب والإمكان، إمتياز الواجب عن الممكن، وهو إمتياز يدخل في الإطار الشامل لمعنى الوجود.

وهذا يؤدي إلى أن حقيقة الوجود شيء، وإمتياز كل من الواجب والممكن بحقائق مخصوصة شيء آخر. وهذا الإمتياز بالحقائق المخصوصة تضيف في مفهومها أمورا زائدة عن معنى الوجود.

فالواجب والممكن كل منهما يشترك في الوجود، ولكن لكل منهما ماهية تميزه عن الآخر. وهذه الماهية زائدة في مفهومها على معنى الوجود.

(1) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 19.

(2) المصدر نفسه،

(3) الرازي: اصول الدين، ص 28. ص 29. يقول مانصه: «حَكَمَ صريح العقل بأن كل موجود فهو اما واجب لذاته أو ممكن لذاته».

نستخلص مما أجملناه ان السمات العامة لبُنيان «الفكر الرازي» حول الوجود تقوم على أن الوجود تشترك فيه جميع الأشياء. والماهيات التي تختص بها الأشياء تقتضي إمتيازاً يفرض أن يكون لمعنى وجودها العام وجود متميز عن معنى وجودها كماهية تختص بها عن بقية الموجودات.

وبذلك ينتهي الرازي إلى فكرة كون الوجود زائداً على الماهية.

وفكرة الوجود الزائد على الماهية ميّزت الرازي عن الكثير من المفكرين الإسلاميين، بل هي من أهم أفكاره في أصل الوجود.

وقبل أن ننتقل إلى محاولة شرح فكرة ماهية الممكن سنحاول أن نستخرج - مما ذكرناه سالفاً - خصائص صفات الوجود عند الرازي ليسهل علينا في الفصل القادم فهم فكرته في الوجود والماهية وعلاقتها بالذات الإلهية.

خصائص صفات الوجود

ان خصائص الوجود تقوم في التفكير الإسلامي - بصورة عامة - على الإيمان بفكرة الوجود والإمكان. بمعنى أن لكل متحرك مُحَرِّكاً. والعالم متحرك. إذن فللعالم مُحَرِّكٌ (1).

وفكرة الوجود تقوم على ضرورة وجود علة للممكن (2)، وهذا الممكن اذا ما وُجدَ سمي حَدِثًا، باعتبار ان الحدوث هو الموجود في الوجود بالفعل، قد وُجدَ

(1) الرازي: أصول الدين، ص 36، ص 37. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مناهج الأدلة) ص 21 - 24. الشهرستاني: نهاية الاقدام، القاعدة الأولى / حدوث العالم واستحالة حوادث لا أول لها) ص 5 - 11. البغدادي: أصول الدين ص 68.

ابن جزم: الفصل في الملل والأهواء، ج 1، ص 19 - 22 التفتازاني: شرح العقائد النفسية ص 31 ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ص 40، ص 41.

(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 125، 128، الامكان محوج إلى السبب. الرازي: أصول الدين، ص 29، (خواص الممكن) نصير الدين الطوسي: كشف المراد في تجريد الاعتقاد ص 36، ص 39 في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج. محمد المهدي الحسيني الشيرازي: القول السديد في شرح التجريد، ص 61، ص 65. تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن - احتياج الممكن إلى المؤثر. احمد حميد الدين الكرمانى: راحة العقل ص 192، ص 193 (الله هو العلة في وجود ما سواه).

بعد لا وجود، وباعتبار انه كان من الممكن ألا يوجد، وان وجوده ليس وجوبياً لأنه من الممكن ألا يوجد بعد أن وُجدَ.

بينما التفكير غير الإسلامي لا يعتقد بفكرة الوجوب التي تلزم في الإمكان وجود علة قادرة على ايجاد الممكن (1).

والإيمان بفكرة الوجوب والإمكان، تجعل وجود الذات الإلهية واجبا اقتضته ذات الله تعالى، ولذا فإن الله تعالى موجود بذاته، وهو بذاته واجب الوجود - أي أن وجود الذات الإلهية ضرورية، وان ما كل ما سواها فهو ممكن غير ضروري الوجود. فالذات الإلهية واجبة الوجود على أساس أن ذاتها تدل على دوام الوجود، وأن غيرها لا دوام لوجودها كذات.

وكان قد وضع كلام سيف الدين الآمدي ذلك في قوله : «مبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها، لا جائز أن يكون لها لذاتها، وإلا لَمَا كانت معدومة، وان كان لغيرها فالكلام في ذلك فيها، واذ ذاك فاما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات، أو بتسلسل الأمر إلى غير النهاية. فإن قيل بالتسلسل فهو - ممنوع». (2).

(1) يوسف كرم : العقل والوجود. ص 116 - 137 حيث يستعرض افكار الفلاسفة والتصوريين حول أصل الوجود.

(2) سيف الدين الآمدي : غاية المرام في علم الكلام. ص 9.

الصفات العامة للوجود

الصفة الأولى : الوحدة في الوجود

يرى الرازي ان أول صفات الوجود هي الوحدة، فالإنسان مع تركيبه من أعضاء مختلفة، واحد من جهة كونه إنساناً. «فالكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة» (1).

فالوحدة في الوجود تعني وجود كل الأشياء المتباينة الكثيرة المتميزة بعضها عن بعض بخصوصيات الماهية، بل حتى في الشيء الواحد يظهر لنا أن مفهوم وحدة وجوده شيء، ومفهوم خصوصيته شيء آخر. فالمفهوم من الفرس ليس هو مفهوم الفرس الواحد المخصوص، وليس هو مفهوم الفرس من الكثرة، فمفهوم وجود الفرس لا تدخل فيه الواحدة أو الكثرة (2).

ولتوضيح خاصية الوجود وهي الوحدة، ضرب الرازي مثلاً بالحيوان فوضح أن الحيوان من حيث هو حيوان بدون أي شرط أو قيد في مفهوم وجوده، له اعتبار ومفهوم. ومفهوم الحيوان المقيد بشرط، هو الحيوان الناطق، فان في مفهوم وجوده اعتباراً آخر. ومفهوم الحيوان بشرط أن يكون معه قيد، كأن نقول بشرط أن لا يكون معه غيره، فيكون المفهوم في وجوده له اعتبار ثالث.

(1) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1 ص 81 - الباب الثالث في الوحدة والكثرة.

الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة.

(2) الرازي: أصول الدين. ص 25، ص 26 : يقول ما نصه : «الا ترى انه لا يصح ان يقال : الانسان اما ان يكون مركباً أو يكون حجراً، لأن العلم الضروري حاصل بعدم صحة هذا الحصر، وانه لا واسطة بينهما، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط».

وهذه الاعتبارات الثلاث متغايرة :

فان الاعتبار الأول وهو اعتبار الحيوان من حيث أنه حيوان، هو في الوجود المفهوم الأعم كوَحدة.

والإعتبار الثاني ان الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول على الإنسان، لأنه لا يصدق على الإنسان كونه حيوانا مجردا عن جميع القيود. والاعتبار الثالث ان الحيوان بشرط التجرد يعني وجود الإنسان كمادة حية تتوحد معه كل الكائنات الحية (1).

وهكذا، يقرر أن في صفة الوجود وحدة المفهوم للشيء الموجود باعتبار وجوده، أما إذا أضفنا إلى مفهوم وجوده قيداً أو شرطاً فان صفة الوحدة تنتفي (2). فالهو (هو) يستدعي الاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر. فإذا قلنا للإنسان انه حيوان، فالمغايرة هنا حاصلة في الماهية لان ماهية الإنسان غير ماهية الحيوان. والاتحاد في الوجود لا يعني ان للحيوان وجوداً وللإنسان وجوداً آخر. بل كلاهما يشترك في معنى الوجود.

ويتساءل الرازي : كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد؟ وتقريره هو أن الحيوان لا يوجد الا ويكون قد تقيد، إما بقيد الناطقية أو اللاناطقية، فإنه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق، ويجب أن يكون تقيده بأحد هذين القيدين، لأنه يستحيل أن يوجد مطلقاً. وإذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك القيد الذي هو الحيوان مع القيد. وإذا كان القيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجود الحيوان. فظهر ان وحدة الوجود تعقل مع تعدد الماهية.

ننتهي إلى أن صفة الوحدة هي اشتراك كافة الموجودات في مفهوم الوجود، لكن داخل هذا المفهوم تتمايز الموجودات بخصوصيات الماهية (3). وهذه

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 80 - 81 .

(2) الرازي : المحصل، ص 52 - 54 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 62 - 63 .

الوَحدة في مفهوم الوجود هي التي على أساسها نضيف للأشياء معنى زائدا على حقيقة وجودها. (1)

وهذه الزيادة ترجع إلى الماهية التي تقيد مفهوم الوجود، بمعنى أن صفة الوحدة تنصب على مفهوم الوجود، ولكن هذا المفهوم يستحيل أن يبقى هكذا في الشيء الموجود إذ لا بد من أن يتعرض للقيد الذي يقيد المفهوم المطلق، فيتميز الشيء عن بقية الموجودات بذلك القيد. أي بإضافة الماهية على مفهوم الوجود.

الصفة الثانية : الحق في الوجود.

المراد من صفة الحق في الوجود هو الحقيقة التي يتميز بها الشيء في وجوده، أي ما به الموجود هو (هو) كحقيقة، فكل موجود (حق) بحسب حصوله على ماهيته.

قال الفارابي «حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه» (2) وقال ابن سينا «حقيقة كل شيء خصوصية وجوده» (3). فالحق في الوجود هو المطابقة بين المعرفة والأشياء الموجودة كحقائق.

وصفة الحق في الوجود هي التي تجعل الوجود لا يقال له باطل أو كاذب، أي لا من حيث هو هو، بل من حيث ما ليس هو، وما يظن أنه هو. «على ذلك فليس في الوجود باطل، بل الباطل في معرفتنا فقط» (4). ولإثبات صفة الحق في الوجود يقول الرازي :

«التحقيق في هذا الباب أن نقول نحن لا نعني بالوجود الا حصول الشيء وتحققه وثبوته» (5)

(1) الرازي : المحصل، ص 54، 55.

(2) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة . ص 5.

(3) ابن سينا : النجاة، 229.

(4) يوسف كرم : العقل والوجود . ص 126.

(5) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 44.

ويضيف «أن الوجود ليس إلا نفس الكون في الأعيان، وهو نفس الوجود بالحقيقة» (1).

ويفسر جوهر الفكرة قائلا: «اعلم أن لكل شيء حقيقة. هو بها هو فالفرسيّة من حيث هي فرسيّة ليست في نفسها شيئا الا الفرسيّة، وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة» (2).

ويشرح الرازي نقطة مهمة في مفهوم الحقيقة في الوجود، وذلك عندما يتعرض لمسألة الفرق بين الوجود الحقيقي والوجود الذهني فيقول:

ومن خلال هذا الشرح يظهر ان مفهوم الوجود المجرد المطلق هو في حقيقته وجود ذهني لا وجود له في الأعيان. ويجب أن نفرق بين الشيء الموجود في الذهن والشيء الموجود خارج الذهن. (3)

ومسألة الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني (4) من أدق المسائل في صفات حقيقة الوجود. وذلك لارتباط حقيقة الشيء في الوجود بمدى مطابقتها لمعرفتنا للأشياء الموجودة كحقائق أو بمدى «مطابقة الصورة العقلية للأمر الخارجي» (5) على حد تعبير الرازي.

وتبعا لذلك فإن أجزاء الحقيقة قد تكون متميزة في الخارج وقد لا تكون. ومثال الأول - (وهي الحقيقة التي تكون متميزة في الخارج) هو الإنسان المركّب من النفس والبدن فانهما موجودان، كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج. ومثال الثاني - (وهي الحقيقة التي لا تكون متميزة في الخارج) هو السواد فإنه

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 45.

(2) المصدر نفسه: ج 1، ص 48.

(3) المصدر نفسه: ج 1، ص 50، ص 51.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 54.

(5) الرازي: المصدر نفسه: ج 1، ص 47. يقول ان الصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفرس معين، يمكننا أن نتصورها مع أنها غير ثابتة في الخارج. كذلك فمن اخبر أن القيامة ستكون فقد رسم في نفسه معنى «القيامة» ومعنى «تكون»، ثم يحصل معنى «تكون» التي في النفس على معنى «القيامة» التي في النفس، فيظهران في معنى آخر.

مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضا للبصر . والبداهة حاكمة بأن جهة الإشتراك مغايرة لجهة الامتياز . فإذا السواد مركب في نفسه ، من جهة الإشتراك وهي اللونية ، ومن جهة الامتياز وهي القابضية .

الا أن هذا التركيب لا يمكن أن يكون حاملا في الخارج . وانه لا يمكن أن يتميز أحد جزء السواد عن الآخر في الوجود الخارجي . بل ذلك التميز إنما يكون في الذهن .

وتحقيقه ان اللونية من حيث هي لونية ، مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية ، فهما في الماهية متغايران . ولولا ذلك لامتنع تميز احدهما عن الآخر في الذهن . إذن هما متغايران في الحقيقة ، وأما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود . وأما في الوجود الذهني فإن التغاير حاصل غير ممتنع (1) .

ان الشيء الموجود في الخارج قد يتمايز عن مفهوم حقيقة وجوده في الذهن . وهذا التمايز يعود إلى خصوصية الماهية التي يتحلى بها الشيء . وهنا يظهر الجزء الأول من الفرق بين الوجود والماهية في حقيقة الوجود .

ان آحاد الأمور التي تركبت منها الحقيقة والتأمت هي علة لقوام تلك الحقيقة .

فلما كانت الحقيقة المركبة (2) معلولة في تحققها للأمر التي عنها تركبت ، كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأمور أو أحد تلك الأمور . وأما في تحققها فلا يكفي أحدا بل من الكل . فأجزاء الحقيقة المركبة إذن متقدمة على الحقيقة لأن الصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجي .

(1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 56 ، 57 . ولمزيد التفصيل انظر كتاب المحصل للرازي : ص 30 - 33 .

(2) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 53 - 56 . يقول الرازي : كل حقيقة مركبة فهي لامحالة ملتزمة من الأمور التي عنها تركبت فتكون أحاد تلك الأمور علة لقوام تلك الحقيقة . فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للأمر التي عنها تركبت كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأمور أو أحد تلك الأمور .

فاذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة فلا بد أن يعقل الإنسان تقدم تلك الأجزاء على الحقيقة .

أي ان اجزاء حقيقة الشيء يجب أن تجتمع قبل خروجها للوجود في الأعيان .
بينما يمكن جمع الأجزاء في الذهن وحصولها على الوجود الذهني (1) - فثبت
أن الحقيقة المركبة يمكن تأخرها في الوجود الخارجي عن الوجود الذهني .

ولكن تأخر الوجود الخارجي عن الوجود الذهني لا ينفي عنها الوجود الحقيقي .
وحسب الرازي فإنه لا بد من الاعتراف بحقيقة بسيطة ، وإلا لتركبت كل
حقيقة من أجزاء لا نهاية لها . فلا بد من البسيط ، لان كل كثرة فان الواحد فيها
موجود ، وذلك الواحد هو البسيط . ومثاله ذات الباريء وكذلك ماهيات الأجناس
العالية وطبائع الفصول البسيطة (2) .

ومن خلال الوجود الذهني ، والوجود المركب (3) ، والوجود البسيط ، نلاحظ
ان اجزاء الحقيقة في الوجود تتمايز عن حقائقها بالماهية (4) .
فهذه الأجزاء مع اختلافها وتمايزها مشتركة في صفة الحق . ولكل حقيقة
في الوجود خصوصية تتميز بها .

(1) الأبيجي : المواقف في علم الكلام ، 52 ، 63 . الوجود الذهني :
« تصور الماهيات الكلية هو المراد بالوجود الذهني . إذ غرضنا اثبات نوع من التمييز
للمعقولات . وهو غير التمييز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي . ولولا الوجود
الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع . فالحاصل في الذهن صورة وماهية
لا هوية عينية » .

(2) الرازي : المباحث الشرقية ، ج 1 ، ص 52 .

(3) الرازي : المباحث الشرقية ، ج 1 ، ص 63 - 67 .

(4) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 55 ، ص 56 .

وهذا هو المراد من صفة الحق في الوجود.

الصفة الثالثة : الغائية في الوجود.

ذكرنا في بداية هذا الفصل ان الرازي يؤكد ان كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته، وكل ممكن فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرائي علمه ووجوده. فالوجود لا يمكن حدوثه بالصدفة والاتفاق. بل لكل موجود نظام وحركة وانضباط من أجل غرض وغاية، «فالجميع يسير ويسعى لغايات معينة، وهذه الغايات لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب، فلكل علة غاية معينة» (1). وصفة الغائية في الوجود هي الخيرية، فكل شيء موجود غي هذا العالم يقصد ويسعى إلى الخير، والوصول إلى الخير هو كمال الغاية في كل شيء موجود، لأن الطبيعة في أصلها ممكن للخير (2).

ويوضح لنا الرازي نقطة مهمة في مفهوم غائية الشيء الموجود وهي الخيرية، وتتمثل في أن الطبيعة برغم توجهها إلى الخيرية فإنها لا تصل إلى غايتها بالضرورة، وذلك لقصور فيها بدليل وقوع الذبول والموت والمرض (3).

إنَّ العلة الغائية عند الرازي هي إحدى صفات الوجود، ولذلك فهي شرط من شروط مفهوم الوجود، ولذلك يؤكد الرازي إلى وجوب التناهي في الغايات (4). فالغايات جميعاً لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب (5)، فلكل علة

(4) الرازي : المباحث الشرقية، ج 1، ص 533. الظواهر الطبيعية تقع لا دائماً ولا أكثرى، بل النفس تطلب لها سبباً فيقال : ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض. وماذا أصاب هذه المرأة حتى اسقطت. وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخيرية.

(5) المصدر نفسه : ج 1، ص 541. يعتبر الرازي ان الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو وصول الشيء إلى غايته.

(1) الرازي : المباحث الشرقية، الجزء الأول، ص 541.

(2) الرازي : المباحث الشرقية، ج 1، ص 533. يقول الرازي : اننا إذا أحسننا بعارض أو قصور في الطبيعة، عاونتنا الطبيعة بالصناعة كما يفعل الطبيب، فإذا أزال العارض المعارض توجهت الطبيعة إلى الصحة والخير وهذا يدل على أن مقصود الطبيعة الخيرية.

(3) الرازي : المباحث الشرقية، ج 1، ص 534.

غاية معينة (1). ومهما كانت حركات هذه الغايات سواء كانت جوهرًا أو عرضًا فانها دائما وأبداً حادثة تفتقر إلى المؤثر الذي يدفعها إلى الحركة، (2) ثم ان غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة إليها وليس لها غاية غير الخيرية (3).

يوغل الرازي في فكرته عن غاية الخيرية في كل حركة فيرى أن العبث فعل له غايته وهي خير حقيقي (4).

وبين كيف ان «اللعب بالآخرة» فعل دفعته القوة المحركة في الإنسان على أحداث الفعل اللذيد.

والفعل اللذيد هو خير حقيقي «بالقياس إلى العقل الإنساني فهذه الأشياء غير خالية عن خيرات مظنونة، ثم وراء هذه علل لتخصيص الحركات بالخيرية» (5).

والقصد من تخصيص الحركات جميعاً بالخيرية ادراج كل ما سوى الله تعالى تحت نظام محكم يسعى فيه الوجود إلى الغاية التي خصصتها له الذات الإلهية.

ماهية الممكن

بعد أن أوضحنا السمات العامة للبنيان الفكري للرازي في موضوع أصل الوجود وصفاته، نسعى لتوضيح فكرة ماهية الممكن باعتبارها الفكرة الأساسية التي تدور حول الذات الإلهية وعلاقتها لما عداها من المحدثات في الوجود.

(1) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 540.

(2) المصدر نفسه: ج 1، ص 539. يوضح الرازي الفكرة فيقول: فلو قدرنا عللاً غائية لانهاية لها. فأما أن يكون فيها شيء مطلوب لذاته، وأما أن لا يكون كذلك. فإن كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل، وإن لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليست هناك علّة غائية.

(3) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 540.

(4) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 537.

(5) المصدر نفسه.

ينقسم الوجود لدى الرازي إلى قسمين : اما أن يكون واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى فقط . واما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عدا الله تعالى (1) .

ولكي تتضح طريقة تفكير الرازي في الذات الإلهية ومفهوم وجودها كذات مستقلة عما عداها . يجب أن نضع في اعتبارنا أن مفهوم الواجب لا يترتب من غيره ، والا لافتقر إلى الغير فلا يكون واجبا لذاته ، ولا يكون وجوده ولا وجوبه زائدا على ماهيته . وهو واجب لذاته من جميع جهاته ، والا لكان في اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي غير كاف في تحقق ذاته ، ولا يجوز على الواجب لذاته العدم ، والا لكان وجوده متوقفا على من كان سبب عدمه ، فيكون بذلك ممكنا وليس واجبا . (2)

عندما نضع في اعتبارنا هذه المفاهيم حول الله تعالى كواجب الوجود يسهل علينا تصور الفرق بين معنى واجب الوجود لذاته ، وممكن الوجود لذاته .

يوضح الرازي في كتابه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (3) تصوره لمفهوم الممكن الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال ، فلا يوجد الممكن ولا يعدم الا بسبب منفصل منه ، إذ يستحيل الترجيح بين الوجود والعدم الا بمؤثر ، ولا يكون المؤثر ممكنا ، وإلا لزم التسلسل إلى ما لا نهاية .

ويؤكد الرازي أن الممكن في حاجة إلى المؤثر ، ومن ثم تستمر الصلة بين الذات الإلهية وكل ما تخرجه من العدم إلى الوجود في حالة بقاءه واستمراره في الوجود . فالممكن لا يستغني حال بقاءه عن المؤثر ، لأن علة حاجته إلى البقاء حال خروجه من العدم إلى الوجود هي كونه ممكنا يستوي فيه وجوده مع عدمه ، فلا يترجح بقاءه على عدمه - حال بقاءه - الا افتقاره الدائم إلى المؤثر . والمؤثر

(1) الرازي : اصول الدين ، ص 28 - 29 .

(2) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 87 - 90 .

(3) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ص 54 .

هو الواجب. والواجب هو الله تعالى. اذ الممكن حال استمراره في الوجود مفتقر دائما إلى المرجح، والمرجح هو الواجب.

فالموجودات تُوجد عن واجب الوجود. والإيجاد يعني أن الموجودات ممكنة بذاتها وليست بنفسها، لأن الممكن بذاته لا يوجد الا بإيجاد موجب له، ولو ترك لنفسه لعاد إلى الإمكان، فالممكن هو الذي يمكن أن يُوجد ويمكن الا يوجد، ولكي يوجد لا بد له من موجب، ولذلك فان الممكن ليس من صنف المستحيل، المحال الوجود، ولا من صنف الواجب الوجود.

ويوضح الرازي في كُتبه (1) ان الممكن هو الذي لا يكون ضروريا. فيسرى أن الممكن له أمران :

أحدهما : انه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم.

وثانيهما : ان له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير. وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم (2).

ثم يفسر حقيقة الواجب، بأن « الواجب أيضا له أمران :

أحدهما : كونه مستحقا للوجود من ذاته.

والثاني : عدم توقفه في وجوده على الغير» (3).

ويقرر أن كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج إلى السبب، وهذا يعني الإحتياج إلى المؤثر. والمؤثر يكون في الماهية لأن الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء الا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلا لها.

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 113. انظر : محصل افكار... (خواص الممكن لذاته وتعريفه) ص 71. أصول الدين (خواص الممكن لذاته) ص 29.

(2) المصدر نفسه : المباحث ج 1 ص 114. ويوضح الرازي انا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل لذلك علة فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع العقل بذلك.

(3) المصدر نفسه : ج 1 ص 114 - 115. ولمزيد التفصيل انظر المحصل ص 66 - 67 (خواص الواجب لذاته - الواجب لذاته لا يتركب عن غيره).

إذن فهذه الإمكانيات انما تفيض عن وإهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها
وذلك القبول هو الإمكان. (1)

والممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته ، وإلى ما يكون ممكن
الوجود لشيء ، وكل ما هو ممكن الوجود لشيء ، فهو ممكن الوجود في ذاته ولا
ينعكس ، وواجب الوجود لشيء كالصور والأعراض ، وممكن الوجود في ذاته
يكون إمكان وجوده في فيضانه من علته .

وينتهى إلى أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود
بذاته ، (2) وواجب الوجود من جميع جهاته ، وكل ما كان كذلك استحال أن
يخص بعض المستعدات بالفيض (3) دون البعض ، بل يجب أن يكون عام
الفيض ، وان يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف الاستعداد في القبول (4) .

وينبغي أن نشير إلى أن المفكرين المسلمين اختلفوا في نظرتهم إلى علاقة
الذات الإلهية بالوجود الخارجي وهو ما يصطلح على تسميته بـ «العالم» (5) .

(1) الرازي : المباحث المشرقية ج 1 ص 120 .

(2) الرازي : أساس التقديس ص 14 ص 15 . لمزيد التفصيل ، انظر : اصول الدين
ص 35 - 38 .

(3) يطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل بفعل (دائماً) لالعوض ولا لغرض
وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود ، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده ،
وقال ابن سينا «فاعل الكل ، بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود» النجاة
ص 45 .

(4) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 124 .

(5) الجرجاني : كتاب التعريفات ص 78 .

يقول ما نصه : ان العالم مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان ، أو كل ما سوى الله
من الموجودات - لمزيد التفصيل : انظر - المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا
الجزء الثاني ص 45 ، 46 ، 47 . ويفسر معنى العالم بمعنى خاص على جملة موجودات
من جنس واحد كعالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل ، والعالم السفلي أي عالم
الكون والعالم العلوي أي عالم الأفلاك وما فيه من العقول والنفوس والاجرام وعالم
الملكوت والغيب . وعالم الملك والشهادة والعالم الأكبر والعالم الأصغر الخ .

فيقرر الرازي بعد أن تكلم عن خواص واجب الوجود بذاته ، أن واجب الوجود ، لا يكون واجبا لذاته ثم لغيره ، فالوجوب لا يكون الا لله تعالى فقط (1) .
وانه تعالى لا علة له . فالأمور الممكنة الوجود تتسلسل في العللية والمعلولية حتى تنتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته . (2)

إن وجوب الوجود غير مساوٍ للممكن في الوجوب . فالوجود والوجوب متغايران . لأن عن طريق واجب الوجود تفيض عنه سائر الموجودات الغير الواجبة أي الممكنات ولأن الذات الإلهية واجبة فهي علة لوجود كل ما سواها ، وكل ما سواها ممكن لذاته ، أي أن الذات الإلهية تعطي الكل وجودًا دائما وتمنع عنها العدم ، والعدم هو النفي المطلق ، وقبول العدم هو من خواص الممكن بذاته (3) . والذات الإلهية وحدها تعطي لكل ما سواها وجودا جديدا متجددا بعد تسلط العدم الذي يستحقه كل ما سواها بذاته الممكنة .

وهذا التقسيم للوجود بين الواجب والممكن هو الذي يحدد نوعية العلاقة بين الذات الإلهية والعالم (4) .

فالعالم من الممكنات ، أي لم يكن موجودا ثم وجد ، ولذلك له بداية زمانية ، فالعالم مخلوق بالزمان ، ومعنى هذا أن العالم ليس قديما بالزمان ، أي أن وجوده ليس مصاحبا لوجود الله في الأزل .

فالعالم والزمان أيضا عند الرازي كلاهما من صنف الوجود الممكن (5) .
وحالما تنقطع صلتها بموجدهما أو بعلتهما يعودان إلى العدم .

(1) الرازي : محصل افكار . ص 68 .

(2) المصدر نفسه : ص 145 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 133 .

(4) الرازي : كتاب الأربعين ، المسألة الأولى ، في حدوث العالم ص 10 - 17 .

(5) الزمان عند الرازي عَرَضٌ يخلقه الله تعالى انظر المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 654-658

ولمزيد التفصيل انظر حسام الالوسي : الزمان في الفكر الديني ، ص 57 - 59 ، ثم

من ص 144 - 151 .

فالذات الإلهية فقط واجبة الوجود بذاتها، فوجودها ضروري في الأزل وفي الأبد .

أما العالم فهو مخلوق بالزمان، أي أوجده واجب الوجود - بعد أن لم يكن - في وقت مخصوص دون آخر، ولكي يخرج الممكن من العدم إلى الوجود «لا بد من حصول شروط حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود» (1).

ومن الشروط الإمكان العائد إلى ماهيته وهو كونه غير ضروري، غير واجب، وهذا يعني الاستعداد التام (2) لقبول الوجود أو العدم، أي يمكن أن يكون، ويمكن أن لا يكون، وكلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء، فيستحيل أن يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب أو لعل (3). ووجود العلة سابقة على وجود المعلول (4) سبقا زمانيا. والقصد أن نوعية العلاقة بين الذات الإلهية والعالم هي علاقة علة بمعلول، فطالما أن العالم ممكن الوجود بذاته، أي يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، فلا بد للعالم ليصير موجودا من فاعل أو علة، والعلل والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل يجب أن تصل إلى علة لها، وهي علة الواجب الوجود بالذات. فالحاجة إلى العلة هي الإمكان (5). أي الحاجة إلى الله تعالى الذي يخرج العالم من العدم إلى الوجود.

-
- (1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 125.
 - (2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 134. ويكرر نفس الفكرة في كتابه المحصل ص 80 (مسألة الممكن لذاته متساوي الطرفين).
 - (3) الرازي: المحصل، ص 81. يقول ما نصه: «إن علة الحاجة الامكان، والامكان ضروري للزوم لماهية الممكن وهي أبدا محتاجة».
 - (4) الرازي: كتاب الأربعين، ص 27 - 29.
 - (5) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 133 - 134. يقول: «كل ما كان كذلك استحال أن يكون وجوده عين ماهيته. فإذا لا بد وأن يكون وجوده مستفاد من الفاعل، وكل ما وجوده مستفاد من غيره. كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات. والحادث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم. وهي صفة لاحقة لوجود الشيء. فمسبقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود».

ويُفسر كيفية الإخراج من العدم إلى الوجود بالعلّة، أنّ «هذه الأشياء انما تكون لحدوث حوادث سابقة عليها، وأنّ الحوادث لا يمكن حدوثها الا عند حركة تقرب عللها اليها بعد بُعْدها عنها، ثم انه لا بد لتلك الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده، وذلك هو المادة» (1) وهذا يعني أنّ الذات الإلهية سابقة في وجودها على وجود المادة المُحدثة.

وصفة الوجوب والامكان هي التي تجعل العالم متأخراً عن وجود الله بالزمان. (2) ان الرازي يرى أنّ الذات الإلهية لا بد (3) وأن تكون تكون سابقة لمعلولاتها سبقاً زمانياً. أي بمدة لم يكن المعلول فيها موجوداً، وان الله تعالى إختار لحكمه وقدره زماناً لاحقاً أحدث فيه العالم، وان حدوثه على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر قديم أي من مادة قديمة بالزمان. (4)

وفكرة القدم والحدوث في الزمان سنفصلها في فصل الصفات في الجزء الخاص بصفة الخالق. ولكن بعجالة نذكر ان الرازي يربط بين وجود العالم وحركته وزمانه، باعتبار ان الزمان مقياس لحركة الفلك والمحيط، أي الكرة

(1) الرازي: المباحث المشرقية ج 1، ص 125.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 19، ص 173 - 174. يفسر الرازي الآية «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه. سورة الحجر - الآية 21» فيقول: «إن المراد ان جميع الممكنات مقدور له تعالى، وحاصل الأمر ان جميع ممكنات الوجود يخرجها من العدم كيف يشاء، إلا أنه تعالى وإن كانت مقدوراته غير متناهية إلا أن الذي يخرجها منها إلى الوجود يجب أن يكون متناهياً. لأن دخول ما لانهاية له في الوجود محال. ومتى كان الخارج منها إلى الوجود متناهياً، كان لا محالة مختصاً في الحدوث بصفات معينة.

(3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 136. «الحدوث الزماني. مشروط بتقدم المادة والزمان عليه، لأن كل مُحْدَث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، والامكان أمر إضافي نسبي، إذن فهو عَرَض فلا بد له من محل، فكل مُحْدَث فإنه مسبوق بمادة فيها إمكان وجوده». لمزيد التفصيل انظر كتاب الأربعين، ص 9 وما بعدها.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 19، ص 179. يقول ما نصه: «ثبت بالدلائل القاطعة انه يمتنع القول بوجود حوادث لا أول لها، وإذا ثبت هذا ظهر وجوب انتهاء الحوادث إلى حادث أول هو أول الحوادث».

الكبرى المحيطة بالعالم، وعن حركتها يَحْدُثُ الليل والنهار، وتَحْدُثُ حركات الأفلاك، وعليه فلو لم يخلق الله تعالى العالم لما كان الزمان، ولا حركة الأفلاك والعكس بالعكس (1).

فالرازي يرى العالم وما يكتنفه من الزمان والحركة محدثا على سبيل الإبداع. وفكرة الإبداع تصور نوعية العلاقة بين الذات الإلهية وما سواها في الخلق. أي الكيفية التي يُخْرِجُ بها الخالق المخلوقات من العدم إلى الوجود.

ويشرح الرازي فكرة الإبداع فيقول: «البديع والمبدع بمعنى واحد. والإبداع الإنشاء. ونقيض الإبداع الاختراع على مثال. ولهذا السبب فإن الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا» (2).

ويضيف قائلا: «الإبداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال، وانه تعالى خلق السموات والأرض من غير سابقة مادة ولا مدة، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون إحداثه للسموات والأرض إبداعا» (3).

فالإبداع يعني عند الرازي إيجاد شيء لا من شيء. بمعنى أن الله تعالى أوجد الوجود (العالم) من لا شيء، أي من غير سابقة مادة ولا مدة (4)، ليلغي فكرة التكوين من مادة قديمة بالزمان، فلا يكون خلق الوجود من شيء موجود مثل التمثال يُصنع من الطين. (5)

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 131.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 4، ص 25.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 118.

(4) التعريفات للجرجاني: «الابداع والابتداع: إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان والابداع أعم من الخلق ولذا قال: (بديع السموات والأرض)

وقال: (خلق الإنسان) ولم يقل: بديع الإنسان» ص 7.

(5) الغزالي: المنقذ من الضلال. 107. كثر الفلاسفة في ثلاث مسائل كبرى، «فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم: إن الأجساد لا تحشر وإنما أعتساب المعاقب وهي الأرواح، وقولهم: أن الله تعالى يعلم الكلليات دون الجزئيات، وقولهم يقدم العالم وأزليته».

ان فكرة ايجاد الوجود لا من مادة قديمة بالزمان تعتبر من أهم الأفكار الإسلامية التي تواجه مشكلة الخلق والزمان : هل الزمان قديم أم حادث ؟ فالزمان عند الرازي - كما هو رأي المتكلمين - حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى تقدم الله على الوجود والزمان هو أنه سبحانه أوجد الوجود من لا شيء . وهذا الموقف ينكر فكرة التقدم ويُبطل تماماً فكرة علاقة الزمان بالوجود، كما أنه ينكر أن تكون المادة قديمة ، حتى يكون هناك شريك لله في القدم . فالله تعالى متقدم على الوجود والزمان ، لا كما يقول المشاؤون بأن الله متقدم على العالم بالذات والطبع والمرتبة والمعلولية ، لا بالزمان . (1)

وهنا يتضح الفرق الشاسع بين معنى الخلق عند الرازي وبين معناه عند ابن سينا وسائر المشائين، ولذا يفيد الرازي في تفسير اسم الخالق (2) ان معنى الخلق في اللغة (3) هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود . بل يعتبر « القدرة الإلهية هي القدرة على الاختراع » (4) وفي تفسيره للآية « . . ثم استوى إلى

(1) الغزالي : التهافت ص 111 . « قال الفلاسفة : ان الله متقدم على العالم بالاتفاق ، فإن أريد انه متقدم عليه بالذات لا بالزمان . لزم أن يكون الله والعالم اما قديمين أو حادثين ، وكونهما حادثين محال ، فثبت ان الله والعالم قديمان وهو المطلوب » .
(2) الرازي : شرح أسماء الله الحسنى ، وهو الكتاب المسمى لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات ص 202 - 211 .

انظر تفسير الكشاف لأبي القاسم الزمخشري : (467 - 538 هـ) الجزء الأول ص 307 :
(3) معجم مختار الصحاح : للشيخ الامام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ص 43 بدع - (أبدع) الشيء اخترعه لا على مثال . والله بديع السموات والأرض أي مبدعهما
انظر كتاب التوحيد لأبي جعفر بابويه القمي (ت : 381 هـ) يقول : الخالق معناه الخلاق ، خلق الخلائق خلقاً ، والخلق في اللغة تقديره الشيء . ص 216 .

يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور : « والبديع مشتق من الابداع وهو الانشاء على غير مثال فهو عبارة عن انشاء المنشآت على غير مثال سابق ، تفسير التحرير والتنوير ،

ج 1 ، ص 664 . ويكرر نفس المعنى في سورة الأنعام الآية 101 « بديع السموات والأرض »
انظر الجزء السابع القسم الثاني ، ص 410 . انظر مفاتيح الغيب ص ج 12 ، 13 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 8 ، ص 435 .

السماء وهي دخان...» (فصلت: 11) يتحدث الرازي حديثاً صريحاً عن إبداع الوجود لا من شيء، وينكر أن يكون تكوينها من مادة. (1)

ولا ينفك الرازي يؤكد أن الخلق يعني التقدير (2). فقوله تعالى «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (آل عمران/59) يفسرها بأن المراد بقوله أن «كن فيكون هو الإيجاد والإبداع، وقوله (خلقه من تراب) متقدم عليه، والشئ المتقدم على الإبداع ليس إلا التقدير فثبت أن المراد بقوله: خلقه من تراب، هو أنه قدره منه. ونظير هذه الآية قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) (3). فالخلق هو التقدير، والأمر هو قوله: كن فيكون» (4).

فالفارق بين الإبداع والخلق عند الرازي، أن الإبداع مرحلة تسبق مرحلة الخلق، فالله تعالى يبدع الشئ من لا شيء، أي يوجده من لا شيء، فيخرجه من العدم إلى الوجود وبعدها تأتي مرحلة الخلق والتقدير بتكوين الشئ على مقدار معين (5). ولذلك يقول الرازي: «احتياج الممكن إلى المؤثر لإمكانه لا لحدوثه، لأن الحدوث كيفية لذلك الوجود، فهي متأخرة عن ذلك الوجود بالرتبة» (6)

(1) الرازي مفاتيح الغيب: ج 27، ص 104.
(2) طوال التفسير يكرر الرازي: أن الخلق يعني التقدير. انظر: التفسير الكبير المجلد الأول، ص 93. وكذلك في المجلد الثاني، ص 55 يقول: الخلق هو المخلوق، أي مأثورية قدرة القادر. وانظر لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات. في تفسير اسمه الخالق يقول: الخالق هو التقدير، ص 203. وانظر: أصول الدين، ص 59 - 60. (قال قوم من فقهاء ما وراء النهر صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة وقال الكثيرون ليس كذلك). وانظر: المحصل، ص 161 - 162.

(3) سورة الأعراف / 54.

(4) الرازي: لوامع البينات في شرح الأسماء الحسنى والصفات ص 202، 203. وانظر الرازي: مفاتيح الغيب، ج 28 ص 108

(5) الرازي: مفاتيح الغيب: ج 4، ص 25. ج 13، ص 118. وانظر الرازي: كتاب

لوامع البينات ص 204. والغزالي: في كتابه معيار العلم، ص 189.

(6) الرازي: أصول الدين، ص 29. ويضيف قائلاً: «والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج الأثر إلى الموجد المتأخر، عن علة تلك الحاجة، عن حدوثها وعن جزئها وعن شرطها».

ونظراً لأهمية فكرة الإبداع في توضيحها لكيفية إيجاد الله تعالى للأشياء وارتباطها بمفهوم الوجود وعلاقته بالذات الإلهية، وجب علينا أن نلفت نظر القاريء لأمرين أساسيين.

أولهما : علاقة الذات الإلهية بكل ما سواها، باعتبار الماهية التي تكمن فيها صفة الإمكان في الموجودات.

ثانيهما : علاقة القدم والحدوث بالزمان والماهية.

إن الرازي يفصل مسألة علاقة الذات الإلهية بكل ما سواها بالتفريق بين واجب الوجود بذاته (أي الله تعالى)، والممكن الوجود بذاته (أي كل ما عداه) فواجب الوجود هو الفاعل المؤثر، والتأثير يكون - من الله تعالى - في الماهية إذ يخلق فيها ما يميزها عن غيرها من الموجودات، وفي الماهية تكمن صفة الإمكان. والإمكان هو قبول التأثير. لذا فإن الممكن قابل للتأثير ولل فعل، أي هو المعلول الذي لا بد لوجوده من علة. والعلة هي الذات الإلهية.

وبناءً على هذا تكون العلاقة بين الذات الإلهية والمعلولات، أي بين الواجب والممكنات، واضحة إذا اعتبرنا صفة الإمكان في الممكنات.

فالممكنات حالما يرتفع وجود علتها تعود عدماً، لأن الممكن ليس له وجود بذاته بل وجوده بغيره (1). فإذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول.

وهذا التفريق يقودنا إلى تصور نوعية العلاقة بين الواجب والممكن في الوجود مثل علاقة الشمس بنورها. يفيض النور من الشمس، فإذا ارتفعت علة وجود النور (أي الشمس) عاد المعلول (أي النور) إلى العدم (2). كذلك

- (1) نلاحظ أن وجود الممكن دائماً يكون بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. وهذا هو الذي يفسر سبب حاجة الممكن إلى وجود واجب الوجود كفاعل ومؤثر فيه. لمزيد التفصيل انظر دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 348-316.
- (2) نلاحظ أن الوجود لا يجوز أن يوجد بدون الله تعالى - أباً العكس فصحيح - فالله تعالى كان في الأزل بلا عالس ولا أي شيء ثم أوجد من الأشياء الموجودات وهنا تكمن فكرة الإبداع. انظر محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، ص 83 - 176.

الإمكانات انما يفيض وجودها عن وأهبها . فالممكن يكون إمكان وجوده في فيضانه عن علته . والتأثير يكون في الماهية لأن « الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء الا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلا لها . أي بعد أن تكون الماهية قابلة لها ، وذلك القبول هو الإمكان » (1) .

فالماهية تجعل الممكن إذا ما صار موجودا غير قادر على البقاء في الوجود الا بفيض علته وهذه العلة مختارة ولها أن ترجح المؤثر (2) فتوجدته أو لا توجدته . ففعل الذات الإلهية ينقل الشيء من العدم إلى الوجود أو العكس (3) . فالإبداع هو الإخراج من العدم إلى الوجود . والخلق هو تقدير تكوين الشيء بمقدار معين وبصفات مميزة . اما الفيض فهو بقاء الشيء في الوجود بعد أن تحصل على الأعيان في الخارج .

ومعنى الفيض هنا ان الذات الإلهية توجد الأشياء من العدم ثم تبقئها على حال الوجود من فيض رحمته وإحسان وجوده فالله « ما خلق الخلق الا للرحمة والإحسان » (4) .

يقول الرازي : ان واجب الوجود لذاته واحد، ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجا في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته ، وأيضا ثبت أن الممكن

(1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 132 .

(2) حسام الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمنكلمين . ص 35 ، 49 ، 55 . لمزيد التفصيل

أنظر : سامي النشار : نشأة الفكر ، ج 1 ، ص 558 - 562 .

(3) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 311 . « فوجب ان تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق ، وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكد أنه لأن كل ما سواه ، هو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يترجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته ، وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال » .

(4) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 55 .

حال بقاءه لا يستغني عن المُبْقَى ، والله تعالى إله العالمين من حيث أنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود، وهو رب العالمين من حيث أنه هو الذي يبقّيها حال دوامها واستقرارها (1).

وهو يرى أن الإنسان لو كتب ألف ألف مجلد في شرح ما سوى الذات الإلهية من مخلوقات يخرجها من العدم والوجود ويبقيها حال دوامها واستقرارها، ولا تستغني في بقاءها عن القدرة الإلهية، لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الموجودات، فما بال نظرته إلى مقام الفيض عن الذات الإلهية بحسب ما يقرره العقل بداهة وبحسب ما تشير إليه العلوم النظرية. وهو يعبر عنه بـ «فوق التمام». فيقول «فقلنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام، وأن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته وإحسانه وجوده، وهو المراد من قولنا فوق التمام» (2).

ويظهر أن معنى الفيض عند التحليل يعني استمرار بقاء الأشياء في المرحلة التي تلي مرحلة الإبداع، فالفيض يدخل ضمن مراحل الخلق أي بعد تمام خروجها من العدم إلى الوجود.

إن الفيض عند السرازي لا يعني أن الله سبحانه يخلق العالم من مادة قديمة وإن هذا الفيض قديم أزلي. فالفيض عنده ليس أزلياً، بل هو فيض مُحدث، يستمر ويبقى مع حدوث الأشياء وبقائها بحسب إرادته واختياره، ومتى شاء أعادها إلى العدم.

يقول: «إن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة إلى الموجد والمُحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في أنها حال بقاءها، هل تبقى محتاجة إلى المبقى أم لا؟ فقال قوم الشيء حال بقاءه يستغني عن السبب، والمربى هو القائم بإبقاء

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 118 (الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين)

(2) المصدر نفسه: المجلد الأول، ص 119.

الشيء وإصلاح حاله حال بقائه ، أي مفتقرة إليه في حال حدوثها أمر متفق عليه ،
أما افتقارها إلى المبتنى والمبري حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف» (1)

ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن سبب الاختلاف يعود إلى أن مفهوم
الخلق مؤنل خلاف لدى المفكرين (2) فالخلق - عند الرازي - مرحلة تتحقق
في الماهية بعد مرحلة الإبداع (3) .

ان مفهوم الخلق عند الرازي مرتبط بكونه «سبحانه وتعالى عالما بحقائق
الأشياء وبجهات مصالحها» ومثاله : انه سبحانه وتعالى لما أراد أن يخلق الإنسان
عاقلا فاهما متحملا لأمانة الله تعالى ، مخاطبا ، مكلفا فلا بد وان يقدر تركيب
ذاته بقدر مخصوص وصفات مخصوصة ، ويؤلف أعضائه على وجه مخصوص
مطابق للمصلحة والحكمة ، على ما يشتمل عليه كتب التشريح ، ثم إذا حصل
التقدير على هذا الوجه فلا بد من مادة عنها يتكون بدن الإنسان ، وهي الأجسام ،

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 92 .

(2) حسام الألوسي : دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ، ص 105 ، ص 106 يلخص
اتجاهات المفكرين في مسألة الخلق كما يلي : الاتجاه الارسطي : وأقرب من يمثله
ابن رشد ، يقول بأن الله قديم ، والعالم قديم - الاتجاه الافلاطوني : يرى أصحاب هذا
الاتجاه بأن الله «صانع» العالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب .

- الاتجاه الافلاطوني المحدث : هذا الاتجاه الافلاطوني يمثله غالبية الفلاسفة

المسلمين مثل الفارابي وابن سينا ومسكويه وبغض الاشراقيين مثل السهروردي ومحي
الدين بن عربي وابن سبعين . - الاتجاه الفيتاغوري ممزوجاً بالفيض مع بعض

العناصر الأرسطية والغنوصية ويتمثل هذا في إخوان الصفا .

الاتجاه الكلامي العقلي ممزوج بالذرية عند الأشاعرة ومعظم المعتزلة .

(3) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 28 ، ص 108 يقول ما نصه : ان الخلق ليس عبارة عن
التكوين والايجاد ، بل هو عبارة عن التقدير . والتقدير خلق الله تعالى أي حكمة بأنه
سيوجده وقضاؤه بذلك ، وإذا ثبت هذا فنقول قوله (خلق الأرض في يومين) معناه
أنه قضى بحدوثه في يومين ، وقضاء الله بأنه سيحدث كذا في مدة كذا ، لا تقتضي
حدوث ذلك الشيء في الحال ، فقضاء الله تعالى بحدوث الأرض في يومين قد قدم على
احداث السماء ، ولا يلزم منه تقدم احداث الارض على احداث السماء .

ولا بد من صورة بها يتكون بدن الإنسان، وهي الأمزجة والقوى والتركيبات، فهو تعالى «خالق» لأنه هو الذي قَدَّر كل شيء في علمه بالمقدار النافع المطابق للمصلحة، و«باريء» لأنه أبدع تلك الأجسام وأخرجها من العدم إلى الوجود (1).

ويؤكد الرازي - بعد نقده لأفكار الفلاسفة - ان الإبداع يدل على كونه سبحانه وتعالى موجدا للأشياء من العدم المحض، ومبدعا لها من النفي الصرف ثم يعدها بخلق في الأشياء صفاتها ومميزاتها، أي يخلق الماهية في الممكنات بما يطابق المصلحة والحكمة (2).

وهكذا تتضح لنا الكيفية التي يوجد بها الله تعالى الأشياء عندما نفرق بين الإبداع والخلق باعتبار الماهية (3).

الأمر الثاني : علاقة القدم والحدوث بالزمان والماهية .

يستسهل الرازي تقسيم الموجودات بقوله ان «الموجود اما أن يكون قديما أو مُحدثًا. اما القديم فهو لا أول لوجوده، وهو الله سبحانه وتعالى، والمُحدثُ ما لوجوده أول، وهو ما عداه» (4).

(1) الرازي : لوامع البينات . ص 207 .

(2) المصدر نفسه : ص 206 . يقول : «ومنهم من يقول كونه سبحانه وتعالى عالماً بحقائق الأشياء، لكنه يقول الهیولی قديمة (الهیولی في الفلسفة المادة تنفعل وتحمل الصورة فتتولد الموجودات) ومنهم من سلم كونه عالماً بالأشياء وسلم كونه موجدا لهذه الذوات إلا أنه يقول صور النبات والحيوان انما تصدر عن الطبيعة، فالطبيعة هي التي تصور كل واحد من النبات والحيوان بصورته الخاصة وخلقته المعينة» - أي ان الطبيعة هي التي تعطي الماهية .

(3) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني، ص 128، يقول ما نصه : اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بإيجاد الصانع ، فكان إيجاد الصانع كالمتموسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها ، فكان الصانع اقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية إليها .

(4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ... ص 82 .

ويعتبر أن ماهية الزمان تكون في الحدوث وليس في القديم. ويرى أن القديم موجود في الأزل دون ارتباط بمعنى الزمان (1). فليس هناك زمان مرتبط مع الأزل، لأن الزمان قابل للعدم. والعدم لا يصح على القديم. فالماهية تخص فقط الحدوث. «لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانيّة» (2)

وأثبت أيضا «أن الزمان من عوارض الحركة، والحركة من عوارض الجسم. فالقول في الجسم والحركة يجب أن يكون كالقول في الزمان» (3).

فالزمان عند الرازي شيء أبدعه الله تعالى من لا شيء ثم خلقه بصفات ومميزات معينة (أي قدر له ماهية مخصوصة) مثله مثل بقية عوارض الأجسام. ولذا فالزمان محدث.

وعلة وجود الزمان هي الحركة، وعلة الحركة هي المحرك، والمحرك هو الله تعالى.

«فالحركة علة لوجود الزمان» (4) و«الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة وتقدر به سائر الحركات» (5) فالزمان في نظر الرازي مثل المكيال نقيس به الحركات والمسافات (6).

«وان الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم ومتأخر» (7)

-
- (1) الرازي: محصل أفكار المقدمين والمتأخرين. ص 84.
 - (2) المصدر نفسه: ص 82، 83. ويؤكد الرازي أن القول «بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره».
 - (3) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 659.
 - (4) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 678.
 - (5) المصدر نفسه: ج 1، ص 677.
 - (6) المصدر نفسه: ج 1، ص 677.
 - (7) الرازي: المباحث الشرقية ج 1، ص 678 - 679. الفصل الثاني والسبعون في الأمور التي توجد في الزمان.

والذات الإلهية لا يتقدم عليها شيء، فالعدم - عند الرازي - نفى محض لا يقتصر بزمان، والعدم لا يكون علة للوجود. فالقديم هو «الموجود الذي لا أول لوجوده» (1)، وكل ما عداه مُحَدَّث، والزمان أوجدته واجب الوجود بعد عدمه إبداعاً.

يعتبر الرازي أن الله تعالى أوجد الأشياء مع الزمان، أي خلق العالم والزمان معاً، ولا توجد حالة متوسطة أو وقت متوسط بين وجود الله تعالى من جهة، ووجود العالم من جهة أخرى.

وبذلك يمكن أن نتصور الزمان شيئاً خلقه الله تعالى بعد أن لم يكن له وجود. فالله وحده هو القديم بلا زمان. وكل ما سواه محدث في الزمان. فبالإبداع أوجد الله تعالى الزمان إبداعاً من لا شيء. ومع الزمان أوجد الأشياء. وهنا يظهر مفهوم الخلق والتقدير بحسب الزمان أي بالقياس لشيء آخر سبقه أو تلاه في الزمان. فالعالم له بداية مع الزمان، وليس قبل زمان العالم زمان.

أما القديم فهو المطلق الذي ليس لوجوده مبدأ - ليس له مبدأ زمني (2) - أي ليس هناك مدة تقيس بها الزمان الذي مضى فيه وجود الله تعالى وهو غير خالق، حيث لم يكن هناك لا عالم ولا زمان.

فمعنى القديم لا يقاس بمدة أو بفترة زمنية، لأن مقياس الوجود الزماني غير موجود إطلاقاً.

(1) الرازي: لوامع البينات - في اللواحق والمتممات. ص 355 - 356 .
يقول: «الأزلي هو عين مذكرناه في تفسير القديم، واسم واجب الوجود لذاته معناه الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه، وأعلم أن القدم غير الوجوب، فالقدم هو الدائم من الأزل إلى الأبد، وأما الوجوب فهو نفى قابلية العدم».

(2) يوضح الرازي هذه الفكرة فيقول: إن فاعليته لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة إما أن تكون واجبة أو ممكنة. فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلاً، وحينئذ يكون موجباً بالذات لافاعلاً بالاختيار، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلاً لله تعالى أيضاً. فتفتقر فاعليته لتلك العلة إلى علة أخرى ولزم التسلسل وهو محال». التفسير الكبير، المجلد السادس، ص 95.

فليس بين الله تعالى وما سواه أية علاقة زمانية ، فهو القديم المطلق - وكل ما عداه فمحدث بدون فاصل زمني .

وفكرة الإبداع في القديم والمحدث من زاوية الزمان ، تعني عند الرازي الانتباه إلى أن الزمان يرتبط بالمحدث ولا علاقة له بالقديم . فالقديم هو الذي أبدع الزمان إبداعاً من غير مثل أو مدة .

فواجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته ، لا يتأخر أو يتقدم لأنَّ الواجب بذاته لا علة له ، وكل ما سواه معلول بعلة ، كان غير موجود ثم وجد بفعل العلة وهي الذات الإلهية .

وهنا تظهر علاقة القدم والحدث من زاوية الماهية . وقد أوضحنا ان الممكن الوجود إنْ وُجدَ فوجوده من غيره لا من ذاته . وماهية الممكنات هي التي تعلق وجودها على واجب الوجود بذاته ، فالله حر شاء في الزمان المخصوص ان يرجح المؤثر في الإمكان أم لا ، والله يفعل ما يريد في الممكنات المحدثات . فوجودها واستمرارها ليسا بمطلقين . فالله الفاعل المختار يفيض برحمته على الموجودات وهو علة وجودها مع الزمان .

واعتبار الماهية في علاقة القدم والحدث تثبت القول بالعلة والمعلول في كل المحدثات ، أما القديم فلا علة له بل هو المؤثر والفاعل والمحرك ، ويجب أن يكون المؤثر القديم قادراً مختاراً (1) ، وكل ما سواه يفتقر إلى قدرته

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، الباب الثالث ، ص 92 .

الخياط : الانتصار ، ص 39 . يقول ما نصه « فالذات الإلهية في فعلها مختارة وليست مجبورة على الفعل بل هي فاعلية مختارة تأثر في الأشياء بالقدرة والاختيار وتغييس أحوالها حيثما تشاء » .

الشهرستاني : نهاية القدام ، ص 11 . « وإن شاء لم يفعل . ولا بد له من أن يتقدم أفعاله ويكون موجوداً قبلها » .

في إحداثه . لأنه لو كان القديم غير مختار لكان العالم قديماً وهو باطل . فحدث كل ما سوى الله تعالى قائم على القول بحدوث الماهية وتخصيص الزمان (1) .

والقديم هو المختار الذي يكون غير فاعل ثم يفعل في الوقت المخصوص لأننا متى قلنا انه فاعل في القدم - منذ الأزل - رفعنا عنه امكانيته أو قدرته على الاختيار بين أن يفعل وبين أن لا يفعل .

يقول الرازي صراحة : ان الفعل في القدم يقتضي لا يكون الإله سبحانه وتعالى قادراً على شيء أصلاً (2) .

ثم يؤكد ان حرية الاختيار للقديم تعني تثبيت معنى القدرة (3) . وهكذا تتضح لنا علاقة القديم المبدع المختار بما عداه من المحدثات التي أبدعها جميعاً مع الزمان ثم يخلق بتقديره الماهيات التي تختص بها الأشياء .

وسبب هذا التفريق بين الإبداع والخلق من ناحية الزمان والماهية يفسره الرازي في قوله : « وذلك لأن عندنا القدرة انما تؤثر في إحداث الشيء حال حدوثه لا قبل تلك الحالة » (4)

(1) الرازي : التفسير الكبير ، مجلد الرابع ، ص 218 . يقول : الله تعالى الخالق، والخلق هو التقدير، والتقدير هو اختصاص كل شيء بتخصيص مخصص سواء في المقدار، في طاقة الحركة ، في الزمان، في المكان ، في الصفات، في الطبيعة ، الخ . كل هذه الماهيات التي يختص بها الشيء الممكن في ذاته والتميزة بها هي ممكنة في الوجود في ذاتها ، وكل ما كان ممكناً لذاته فهو محتاج إلى المؤثر المختار .

(2) الرازي : لسوامع البينات ... ص 87 . ويقول بالنص (وهو ينقد الذين يقولون بأن الدعاء عديم الأثر) : (وأقول : من الجهال من قال الدعاء عديم الأثر لافائدة فيه واحتج بوجوده إن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إلى الدعاء، وإن كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة في الدعاء . والجواب عن الشبهة الأولى : إنها تقتضي أن يكون للعبد قدرة على فعل من الأفعال، بل يقتضي أن لا يكون الإله سبحانه وتعالى قادراً على شيء أصلاً (والرازي يؤكد على حرية الاختيار للقديم لتثبيت معنى القدرة)

(3) الرازي : لسوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات . ص 385 .

(4) المصدر نفسه : ص 175 .

الفصل السادس علاقة الوجود بالماهية

— الوجود والماهية

— معنى الوجود وعلاقته بالماهية

الوجود والماهية

ان نظرة الرازي لعلاقة الوجود والماهية تتميز بأصول أربعة هي ،
1 - أصل عدم التناقض . 2 - أصل الثبوت . 3 - أصل العدم . 4 - أصل الماهية .
ويمكن تلخيصها فيما يلي :

أولاً : أصل عدم التناقض

يؤكد هذا الأصل ان المقابل للوجود هو اللاوجود وليس العدم ، ولا واسطة
بين الوجود واللاوجود ، فيمتنع أن يكون الشيء موجودا ولا موجودا في نفس
الوقت ، واللاموجود لا معنى له الا النفي المحض . ففكرة «شيئية المعدوم» - أي
وجود الشيء في العدم قبل خروجه للوجود - تعني التناقض في معنى الوجود
ومقابلته لللاوجود (1) .

(1) الرازي : كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص 55 . يقول ما نصه : «إن الوجود مغاير
للماهية ، انه لا شك أن في الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو
ممكن لذاته إن أخذناه مع اعتبار الموجود كان غير قابل للعدم لأن الشيء حال كونه
موجودا لا يقبل العدم ، وإن أخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود ، لأن الشيء
حال كونه معدوما لا يقبل الوجود» .

يقول الرازي : « ان المقابل للوجود هو الوجود، ولا واسطة بين هذين الطرفين، ولو لم يكن الوجود مشتركاً بين الكل. لم يكن المقابل للوجود أمراً واحداً، بل أموراً كثيرة فلا يكون التقسيم منحصراً بين الطرفين » (1).

والفرض من الالتزام بهذا الأصل - في نظر الرازي - هو الا يجعل وراء « الوجود » (2) مفهوماً آخر ، فينحصر الشيء بين طرفي الوجود أو النفي المحض . فلا تقوم نسبة بين معنى الشيء الموجود والشيء المعدوم ، ولا يكون لثبوت الشيء بعد خروجه من العدم إلى الوجود علاقة نسبية بين الطرفين . أي لا يستند الوجود على « اللاوجود » . فيكون معنى الوجود مستقلاً عن معنى اللاوجود . فاللاوجود يستند على النفي المحض ، بينما الوجود لا يستند الا على نفسه . ولا مفهوم لوجود الشيء سوى أنه موجود (3) . وأهمية هذا الأصل عند الرازي تعود إلى إنكاره لفكرة شيئية المعدوم (4) .

(1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 19 .

(2) يوسف كرم : العقل والوجود ، ص 116 . « قال برجسون : لا يمكن تصور اللاوجود الكلي دون أن ندرك ولو إدراكاً مختلطاً أننا نتصوره . وإذن فليس يكونّ الذهن ابداً صورة بمعنى اللاوجود » .

(3) يوسف كرم : العقل والوجود ، ص 113 ، « تتلخص حجة الفلاسفة المحدثين ان معنى الوجود يتضمن اللاوجود ، وان النسبة القائمة بين المعنيين هو الذي يحدد الاثنين » .

(4) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 53 إلى ص 68 ، المسألة الثانية - في أن المعدوم ليس بشيء .

ثانياً : أصل الثبوت

يقرر أن أصل الثبوت يشارك فيه كل من الوجود والماهية ، فكلاهما يتضمن مفهوم الثبات . ولكن يمتاز ويتباين كل منهما عن الآخر ، بأن مفهوم الوجود لا يزيد عليه مفهوم آخر سوى أنه ثابت الوجود ، أما مفهوم الماهية فيمتاز بإضافة معنى آخر فوق كونه ثابت الوجود ، والإضافة الزائدة تأتي من اختصاص الحقائق الثابتة في الشيء ، التي بها تتباين عن غيرها ، وهذا التباين والاختصاص هو ماهية الشيء .

يقول بالنص : « ان الوجود وان كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت ، لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنه لا مفهوم له سوى الوجود . والماهيات مشاركة في الوجود متباينة بالحقائق الثابتة فيها ، والماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر ، ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها . فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر ، فان السواد من حيث أنه سواد ليس الا السواد ، ولا يوصف بأنه ثابت أو لا ثابت ، لأن كل هذه المفاهيم زائدة على كونه موجوداً ثابتاً » (1) .

وهذا الأصل : حسب تقديري ، هو أهم ما في نظرة الرازي حول علاقة الوجود بالماهية ، لأن تميز الوجود الثابت عن الماهية الثابتة يمكننا من الاستدلال على فاعلية الذات الإلهية في الخلق والإحداث ، وتمييز كل ما سواه بخصائص ثابتة في الماهيات الممكنة .

فجميع الأشياء تشترك في الوجود - بما فيها الذات الإلهية ، وهذا الوجود ثابت للجميع . ولكن «فكرة الخلق» عند الرازي تقوم على مراحل تأتي تباعاً ، فلا تتقدم الواحدة الأخرى .

(1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 21 ، 22 ، وانظر أيضاً الرازي محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 67 . وانظر الرازي : معالم أصول الدين ، ص 26 ،

ان واجب الوجود - أي الثابت الوجود - يبدع كل ما سواه من لا شيء . ثم عندما تدخل الممكنات الوجود يضيف الله تعالى على حقيقة وجودها صفات ومميزات وخصائص يكون به الشيء هو هو، أي الماهية الثابتة في الشيء، والزائدة على كونه موجودا. ثم يجعل الخالق في الماهية أموراً مميزة تجعلها تقبل من البارئ تعالى أن يهديها ويربيها لغاية معينة تتفق مع حكمته وتقديره، فيكون في الماهية الحادثة «الإمكان» الذي تتقبل به فيض الله العزيز الرحيم فيبقيها في الوجود برحمته وإحسانه واختياره.

ولذا يؤكد ويقول ان هذا الوجود «محتاج إلى مدبر يدبره، وموجد يوجده، ومرب يربيه، ومبقى يبقيه» (1).

فعلاقة الوجود بالماهية لا تكون فقط منحصرة في أن الله تعالى يخرج الأشياء من العدم إلى الوجود، بل هناك مراحل عديدة بين الوجود والماهية تظهر فيها قدرة الخالق عز وجل، فبعد مرحلة الإبداع والإيجاد، تأتي مرحلة خلق الماهية وتربيتها بمواصفات معينة لغايات مقدرة، ثم بعدها تبقى فاعلية مرحلة الفيض الإلهي على الممكنات حيث تتقبلها الماهية بما فيها من الإمكان إلى ما شاء الله .

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 92، وانظر أيضاً للرازي: مفاتيح الغيب، ج 31، ص 138 ص 139 . «تفسيره للآية: الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى. يقول: المراد انه أعطى كل حيوان ما يحتاج إليه من أعضاء وآلات وحواس، والمراد من التسوية انه تعالى قادر على كل الممكنات، عالم بجميع المعلومات، خلق ما أراد على وفق ما أراد موصوفاً بوصف الأحكام والإتقان، ان قوله (قدر) يتناول المخلوقات في ذواتها وصفاتها كل واحد على حسب، فقدر السموات والكواكب والعناصر والمعادن والنبات أما قوله (فهدى) فالمراد ان كل مزاج مستعد لقوة خاصة، وكل قوة فإنها لاتصلح إلا لفعل معين، فالتسوية والتقدير عبارة عن التصرف في الأجزاء الجسمانية وتركيبها على وجه خاص لأجله تستعد لقبول تلك القوى، وقوله (فهدى) عبارة عن خلق تلك القوى في تلك الأعضاء بحيث تكون كل قوة مصدراً لفعل معين، ويحصل من مجموعها تمام المصلحة» .

ففكرة الخلق في الوجود تقتضي أن يكون الخلق مستمرا، والحاجة للمؤثر.
الله تعالى، دائمة لا تنقطع في الوجود. وهذا يعني ان التجدد والحدوث وخلق
الداعية والمرجح تكون في كل شيء باحداث أمور في ماهيات الممكنات. «ولا
ينقطع الافتقار والاستناد الا عند الانتهاء إلى الذات الإلهية». (1)

ولذا يحدد الرازي في تفسيره للآية : «وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم» (*) هذا المعنى فيقول : «ان المراد من جميع الممكنات
مقدرة له ومملوكة، يخرجها من العدم إلى الوجود كيف شاء، الا أنه تعالى وان
كانت مقدوراته غير متناهية الا أن الذي يخرجها منها إلى الوجود يجب أن يكون
متناهيا، لأن دخول ما لا نهاية له في الوجود محال. فقوله «وان من شيء الا
عندنا خزائنه» اشارة إلى كون مقدوراته غير متناهية، وقوله «وما ننزله الا بقدر
معلوم» اشارة إلى أن كل ما يدخل منها في الوجود فهو متناه، ومتى كان الخارج
منها إلى الوجود متناهيا. كان لا محالة مختصا في الحدوث بوقت مقدّر، وكان
مختصا بحيز معين، وكان مختصا بصفات معينة، وإذا كان كذلك كان اختصاص
تلك الأشياء المتناهية بذلك الوقت المعين والحيز المعين والصفات المعينة بدلا

(1) الرازي : كتاب الأربعين ص 237، ص 238 يقول ما نصه : ان ارباب الملل يخالفوننا
في هذه المسألة ولو أطنبنا في شرح المذاهب وأبطالها لطلال الكتاب إلا أنا ههنا نكتفي
بالاختصار فنقول ان علة صحة المقدورية (أي قدرة الله) هي الامكان . والامكان حكم
مشترك فيه بين كل الممكنات، وكل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح أن
تكون مقدورة لله تعالى. وان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات.
• سورة الحجر . الآية 21 .

عن أصدادها لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص وتقدير مقدر، لأننا بينا أن المراد من قوله تعالى (وما ننزله الا بقدر معلوم) الإحداث والإبداع والإنشاء والتكوين، وهذا يقتضي أن يكون حصول تلك الخزائن عند الله متقدما على حدوثها ودخولها في الوجود» (1).

فوجود الأشياء، وإحداث الصفات في الماهية تأتي في مرحلة لاحقة بعد أن تتقدمها مرحلة الإبداع والإنشاء والتكوين عند الدخول في الوجود.

ثالثا : أصل العدم

ان مسألة الوجود مربوطة عند الرازي بمسألة الإثبات والنفي. فكل شيء ثابت يكون في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه فيكون ثابتا في الذهن.

والعدم هو النفي المحض، ليس له امتياز يتميز به عن الوجود. (2) فالماهية مرتفعة تماما عن العدم، لأنه ليس بثابت في الخارج وغير متصور في الذهن. يقول الرازي «لو سلمنا إمكان تصور العدم، لكان قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود، يستدعي أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود، لكن ذلك محال. لأن كل هوية يشير العقل إليها، والعقل يمكن أن يرفعها، وإلا لم يكن له مقابل، وكان يلزم أن يكون للعدم مقابل، وكان يلزم نفي الوجود وهو باطل» (3).

(1) الرازي : تفسيره مفاتيح الغيب ، ج 19 ص 174 - 175 .

(2) الرازي : كتاب الأربعين، ص 275، يقول مانصه «إن أصحابنا يقولون الشيء إذا عدم فقط بطلت ذاته وصار نفياً محضاً وعدماً صرفاً ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية، ثم إنهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله أعادته بعينه وهذا القول لم يقل به أحد من طائفت العقلاء إلا أصحابنا .» ويصرح في المصدر السابق ص 59 . فيقول : المعلوم إما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود ، وإما أن يكون جائز الوجود، جائز العدم. أما الممتنع فقد اتفقوا على أنه محض وعدم صرف وليس بذات ولا بشيء.

(3) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 30 .

ويقدر صراحة أن أصل العدم غير متميز عن غيره. ولذلك فتصور وجود العدم ممتنع، «لأنَّ المتصور لا بد وأن يميز عن غيره، والتميز عن غيره متعين في نفسه، وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه، فكل متصور ثابت، فما ليس بثابت فغير متصور. فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصوراً» (1).

وعلى هذا يستحيل - عند الرازي - الحكم على الماهية بالعدم. والهدف من التمسك بهذا الأصل يتمثل في الحكمين التاليين :

الأول : الحكم على أن المعدوم ليس بشيء (2).

الثاني : الحكم على امتناع خلو الماهية عن الوجود، أي أن الماهية هي موصوفية الشيء بصفة زائدة على معنى وجوده (3). وهكذا تكون الماهية صفة زائدة على الوجود. وهذا الحكم الثاني عند الرازي - كما يقول نصير الدين الطوسي، «هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه» (4).

فهو يصرح : «أن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشئيين تكون حاصلة بالتمييز بين الوجود والصفة، إذن الماهية زائدة على الوجود» (5) والماهية مرتفعة تماماً عن أصل العدم، أي أن الماهية مرتبطة بثبات وجود الشيء في الوجود.

(1) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 30 : وانظر أيضاً يوسف كرم : العقل والوجود، ص 116 يقول : «اللاموجود غير معقول في ذاته، إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها، فلا يتصور إلا كنفى وجود أو عدم وجود. ولذلك فمعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود».

(2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 32.

(3) المصدر نفسه، ص 33.

(4) نصر الدين الطوسي : تلخيص المحصل، ص 67.

(5) الرازي : محصل أفكار، ص 33، ولمزيد التفصيل انظر للرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 23، الفصل الثالث (في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات).

رابعاً : أصل الماهية

ان معنى الحدوث، هو الخروج من العدم إلى الوجود، وأصل الماهية، يكون مع خروج الشيء إلى الوجود، فالماهية هي الواسطة حالة الحدوث. (1)

وطالما أن الماهية انتقلت من العدم إلى الوجود، ووقع التغير، «فحالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا موجودة، فظاهر أن حالة حصول الانتقال لا بد وأن تكون متوسطاً بين المنتقل عنه والمنتقل إليه، فوجب أن يكون خارجاً عن حد العدم الصرف، وغير داخل إلى حد الوجود الصرف» (2)

ان القول بأن الماهية لا معدومة ولا موجودة لا يعني اطلاقاً عند الرازي ارتباطها بالمعدوم، بل العكس هو الصحيح كما أوضحنا في أصل العدم، فالماهية لا تكون الا مع الوجود، وهي من الاعتبارات الذهنية. (3)

ولذا يلفت نظرنا العلامة نصير الدين الطوسي إلى أن أصل الماهية عند الرازي - باعتبارها الواسطة غير-موصوفة بالوجود ولا بالعدم، وهو اعتبار في التصور العقلي ليس له ثبوت في الأعيان.

الا أن الأمر الدقيق في أقوال الرازي يتمثل في أنه عندما يتحدث عن الماهية باعتبارها الواسطة بين العدم والوجود، يفسرها على اعتبار أنها حقيقة ثابتة تنشأ مع حالة الحدوث.. فالماهية هنا مثل الحركة لا يمكن أن توجد الا في الزمان، فوجود الحركة لا يكون الا في الزمان، وكذلك وجود السكون، وبين

(1) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 34 . يقول الرازي أن «مسمى الحدوث صفة موجودة، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . وإذا كانت الماهية موجودة كأنه يقال الموجود يخرج إلى الوجود، فيكون موجوداً مرتين وهو محال . وان كانت الماهية معدومة فهو محال، لأنه إذا كانت معدومة، كانت باقية في العدم، والبقاء على العدم يستحيل أن يتحقق به التغير من العدم إلى الوجود» .

(2) المصدر نفسه، ص 35 .

(3) الرازي : كتاب الأربعين، ص 59 .

زمان الحركة وزمان السكون واسطة ، ومعنى الواسطة أن تكون الماهية ثابتة في الخارج ، وثبوتها لا يكون الا حال اتصافها بالوجود ، فتصور حالة العدم مستحيل مع الماهية .

« ان تصور النفى متأخر عن تصور الإثبات . فانك ما لم تتصور الوجود أولاً ، استحال ان تتصور العدم ، فإنك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود ، فتصور الوجود غنى عن تصور العدم ، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود . فإذا كان الأمر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية حتى قدمنا النفى وأخرنا الإثبات » (1) .

وان المقصود من أن أصل الماهية لا معدومة ولا موجودة هو أن نفسر بداية الماهية في الوجود . كعلاقة السكون بالحركة بحيث توضح لنا البداية في الحركة فنتصور أن في الماهية أجزاء تخرج للوجود على مراحل . تبدأ بماهية الإمكان ، أي بإمكانية قبول خروجها إلى الوجود ، ثم تلحقها بقية أجزاء الماهية في المراحل التالية من عملية الخلق والحدوث في الزمان ، وهذه الأمور هي في الواقع اعتبارات ذهنية المقصود منها توضيح العلاقة بين الوجود والماهية عند مرحلة الخلق . ويشرح الرازي الاعتبار الذهني فيقول : « ان كل ماهية ، فإنما اذا اعتبرناها بحددها وحقيقتها ، فإننا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والإنسان إذا كان مستغرق الفكر في تفهم ان حد العلم ما هو ؟ وحد الطبيعة ما هو ؟ فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار فضلاً عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو بجهة . وهذا يقتضي انه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار » (2)

وتجريد الأشياء من الحقائق المادية هو من عمل الفكر ، فيتصور الإنسان وجود الماهيات من وراء المتحيزات . (3)

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 53 .

(2) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ، ص 7 .

(3) الرازي : كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص 479 يقول ما نصه : « ان التصور من حيث انه غير التصديق من حيث انه تصديق ، فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع ، وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب ، لأنه يجوز في العقل حصول هذه التصورات » .

ان هذا الأصل الرابع هو كمفترق الطرق بين المفكرين المسلمين وغيرهم .
ولذا يرى الرازي ان « هذه المقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية
والفلسفية » . (1)

ونظرا لإيمان الرازي بالمعرفة الروحية في إدراك حقائق الموجودات فيما
وراء الظواهر المادية (أو فيما وراء الطبيعة) ، فإن موقفه من الوجود والماهية
يتحلى بأريحية صوفية يصعب على العامة تصور أبعادها ، لأن إثبات موجودات
وراء « المتحيزات » (2) يحتاج إلى قوة إدراك ووعي لا يتأتى لعامة الناس .

ومن هنا يمكن لنا أن نلاحظ الحكم المتميز الذي حكم به الرازي على معنى
الوجود وعلاقته بالماهيات .

(1) الرازي : كتاب الأربعين ، خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع إليها
في إثبات المطالب العقلية ص 480 يقول ما نصه : إذا دلت الدلالة على أن التعيين
الذي به الامتياز غير داخل في المناط (العقلي) فحينئذ لم يبق إلا الماهية ، فلو
صارت تلك الماهية محكوماً عليها بحكم في موضع ، ويسلب منها ذلك الحكم في
في موضع آخر ، لزم اجتماع النفي والاثبات ، وهذه المقدمة يتفرع عليها كثير من
المباحث الكلامية والفلسفية » .

(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 375 . يقول ما نصه : « المراد بالايमान
بالله عبارة عن الايمان بوجوده ، ، أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم ان وراء المتحيزات
موجودا خالقاً لها ، وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الإله تعالى لأنه
لا يثبت ما وراء المتحيزات شيء آخر ، فيكون اختلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى .
أما الفلاسفة والمعتزلة فإنهم مقرون بإثبات موجود - سوى المتحيزات - مُوجد لها ،
فيكون الخلاف معهم لافي الذات بل في الصفات » .

معنى الوجود وعلاقته بالماهية

لقد خصص الرازي الباب الأول والثاني من كتابه المباحث المشرقية، والركن الثاني والثالث من كتابه المحصل (1) لبيان مفهوم الوجود وعلاقته بالماهية، وقدم البراهين على صحة نظريته من خلال نقده لآراء الحكماء والفلاسفة وبعض المتكلمين.

وأثبت ان «ما لا يكون له هوية لا يمكن أن يحكم عليه بحكم أصلاً» (2) و«ان لكل شيء حقيقة هو بها هو، وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاته» (3) ثم أكد أن «حقيقة الوجود زائدة على الماهية» (4).

وقد أجزل القول في شرح تقسيم الماهيات فأوضح: «ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة، والمركبة هي التي تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة أمور، والبسيطة لا تكون كذلك...» (5) وان «أجزاء الماهية اما تكون متداخلة أو متباعدة» (6).

اننا إذا اعتبرنا خصوصيات الماهية، فلا يمكننا ان نحكم عليها من حيث هي بالثبوت، لأن الثبوت في جهة الاشتراك، (أي في جهة الوجود)، وهي غير داخلية في جهة الإمتياز (أي في جهة الماهية)، بل تلك الخصوصيات من حيث هي ليست ثابتة. (7)

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1 (الباب الأول في الوجود)، ص 10 - 47 (الباب الثاني في الماهية)، ص 48 - 79. ايضاً أنظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (الركن الثاني، ص 65 - 97، والركن الثالث، ص 147 - 188).

(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 48.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 51 يكرر نفس الفكرة في كتابه الأربعين ص 56.

(4) المصدر نفسه، ص 50.

(5) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 51، ص 59.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 59.

(7) المصدر نفسه، ص 67.

اذن نستطيع ان نقول بأن أول ملاحظة نستخلصها من علاقة الوجود بالماهية تتمثل في أن الوجود ثابت والماهية ليست ثابتة وهذا يدل على أن الماهية مغايرة لمفهوم الوجود. ولذا يقول الرازي : « ان الماهية التي توجد في الأعيان، ولا تكون معقولة لعقل، فحقيقتها حاصلة، أي أن وجودها حاصل، ولكن ماهيتها غير حاصلة في الذهن.. فالشك في أن الوجود هل هو ثابت، ليس شكا في ثبوت وجود آخر له، بل في أنه : هل هو ثابت لماهيته أم لا ؟ وذلك يقتضي ان يكون مغايرا عن مفهوم وجوده» (1).

«والماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر، ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها... فان الماهية من حيث هي لا ثابتة ولا لا ثابتة» (2). ويقرر الرازي ان الشك في ثبوت الماهية يقتضي مغايرتها للوجود، لأن الشيء الممكن من حيث هو موجود غير قابل للعدم، وما يقبل العدم لا يكون موصوفاً بإمكان الوجود والعدم معا. والموصوف بالإمكان هو الحادث أبداً. وذلك الإمكان يتحقق حال وجوده : «فقبل حصول الوجود كان محكوماً عليه بالإمكان، فهو مغاير للوجود الذي لم يكن محكوماً عليه بالإمكان» (3) على حد تعبير الرازي. إذن، فالملاحظة الثانية التي نستخلصها من علاقة الوجود بالماهية عند الرازي تتمثل في أن معنى الوجود لا يحمل صفة الإمكان. لأن الإمكان صفة من صفات الماهية. وعن طريقه تدخل الأشياء إلى الوجود، ولذا فلا يوصف الشيء بالإمكان الا عند انتقاله من حالة النفي المحض إلى حالة الوجود. أي أنه قبل وجوده كان ممكناً بالنظر إلى مستقبل الدخول في الوجود. فالإمكان مثل تذكرة الدخول يدخل بها الشيء إلى عالم الوجود. (4)

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 27 .

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 21. وللمزيد التفصيل انظر : كتاب الأربعين، - في إعادة المعلوم، - ص 275 - 279 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 28 .

(4) الرازي : المحصل، ص 75 وانظر : أيضاً الرازي : كتاب الأربعين : ص 237 - 244 .

ويجب التأكيد على أن الإمكان - حسب تفكير الرازي - جزء من أجزاء الماهية، ينتهي دوره حال دخول الشيء في الوجود، ثم تبدأ أجزاء الماهية الباقية في تلقي صفات التمايز والمغايرة عن غيرها في الوجود من الله الخالق الباري الذي يربى الأشياء لغايات محددة.

وهكذا يمكن القول ان علاقة الإمكان بالماهية علاقة مرحلية، فالإمكان مرحلة أولى يبتدئ بها الشيء مراحل اكتساب الصفات والحقائق التي تشكل في مجموعها مفهوم الماهية في الوجود.

بعد الملاحظة الأولى التي تشير إلى أن مفهوم الوجود ثابت بينما الماهية متغيرة، تأتي بعدها كنتيجة الملاحظة الثانية باعتبار ان سبب التغير في الماهية هو الإمكان، يقدم الرازي بقية مظاهر الاختلاف بين الوجود والماهية التي تتفرع من الملاحظتين السابقتين في ستة أدلة تبين أنواع التباين في الجنس والفصل والتقسيم والحالات المميزة كل منهما فيقول :

1 - لو كان الوجود جنس الماهية، لكانت الأمور المتخالفة الداخلة في الأشياء الموجودة انما تمتاز بعضها عن بعض بفصل مشترك نميز بها الأشياء. وما به الامتياز يجب أن يكون موجودا حتى تميز موجودا عن موجود. وتسير موجوداً عن موجود يكون بالماهية.

2 - ان فصل الموجودات بالأجناس بماهية الجنس لا يتحقق ما لم نفرق بين الوجود والماهية.

3 - لو كان الوجود جنس الماهية لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل، فيكون الواجب مركبا من الجنس والفصل معا، فيكون الواجب متعلقا بجزئية، فيكون لولا الجزء ان لم يكن الواجب موجودا، فيكون الواجب لذاته ليس واجبا لذاته وهذا خلف.

4 - الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي. اذ الواجب أولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العَرَض، وكل ما كان محمولا على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنسا لما تحته.

5 - ان الوجود لو كان غير مستقل عن الماهية ، فان العَرَض الذي كان جزؤه .
جوهرها فوجب أن يكون العرض جوهرًا ، وهذا خلف ..

6 - تعقل الماهية مع جهل الثبوت لتلك الذات يعرفنا ان الماهية غير
داخلية في الذات (1) .

ويتضح من الأدلة السابقة موقف الرازي من تباين الوجود عن الماهية ،
واعتقد ان الهدف من عرض مظاهر الاختلاف في علاقة الوجود بالماهية ، يتمثل
في إبراز صلة الذات الإلهية بالأشياء ، وكيفية إيجاد الله تعالى لها وفق علمه
وقدرته وحكمته .

لأن هذا الموقف يجعل الوجود منقسمًا إلى قسمين ، قسم يخص الواجب
بذاته ووجوده عين ذاته ، وقسم ثان يخص كل ما سواه تعالى من الممكنات
المركبة من وجود وماهية ، فيبقى على أساس هذا التقسيم كل ما سوى الذات
الإلهية مفتقرًا دائمًا وأبدًا إلى موجد يوجده ومرب يربيّه لغاية معينة في مدة محددة .

فالواجب ، كما يحدد معناه الجرجاني : « ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء
تامًا ، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره ، فالله تعالى هو الذي يكون وجوده
من ذاته ، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً » (2) .

فالموجود الواجب (الله تعالى) هو الذي « لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ،
وما يكون الوجود لسواه الا فائضا عن وجوده » (3) على حد تعبير ابن سينا ،
والرازي يكرر نفس المعنى فيقول : « اعلم ان الممكن له أمران (أحدهما) انه
ليس في ذاته اقتضاء الوجود ، ولا اقتضاء العدم (وثانيهما) ان له حاجة في الوجود
والعدم إلى الغير ، وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود
ولا للعدم » (4)

(1) الرازي : المباحث الشرقية ، ج 1 ، ص 28 ، ص 30 .

(2) أبو الحسن علي الجرجاني : التعريفات ، ص 130 .

(3) ابن سينا : رسالة الحدود ص 79 ، من المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ج 2 ، ص 541 .

(4) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 114 .

والفرض من وضع مسألة الوجود بهذا التقسيم هو التأكيد على أن «الواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه» (1).

لذا فالأدلة الستة السابقة تقصد إبراز فاعلية الذات الإلهية في إبداع وخلق معنى الوجود لكل ما عدا هذه الذات، وإن معنى الوجود في الممكنات معنى مكتسب من فيض الله تعالى.

والذي يدل على ذلك هو أن الرازي يصل على أساس هذا التقسيم إلى «أصلين تشعب منهما جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد» (2) على حد تعبيره. «فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته، ومستغن في وجوده عن كل ما سواه، وأما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته، قائم بذاته، وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده» ومن هذين الأصلين تشعب جميع المسائل في علم التوحيد. (3) فالأصل الأول يحدد مفهوم وجود الله تعالى من ذاته، ولا حاجة في وجوده لغيره. والأصل الثاني يجعل معنى وجود كل ما عداه سبحانه يقوم في ماهيته ووجوده على حقيقة وجود الله تعالى وماهيته المخصوصة.

وهكذا تظهر علاقة الوجود بالماهية على مستويين مختلفين، مستوى العلاقة الفريدة الواحدة لوجود ذات الله تعالى وماهيته المخصوصة المتميزة بالتوحيد المطلق. ومستوى العلاقة الدائمة بين معنى وجود الممكنات ومراحل الماهيات قبل وبعد الدخول في الوجود.

لقد أكد الرازي عدة مرات أن ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات (4). وإن «ماهيته غير مركبة» (5)، وأنه تعالى «ليس بمتحيز ولا يتحد بغيره ولا

(1) ابن سينا : النجاة، ص 366 .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 307 .

(3) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 308 .

(4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 154 . وانظر أيضاً : كتاب الأربعين ص 84 .

(5) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 156 .

يحل في شيء» (1)، وأنه سبحانه «ليس في شيء»، ولا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى» (2)، ومع ذلك بقيت علاقة الوجود بالماهية عقدة لا تنحل بين العديد من معارضي الفخر الرازي في الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر.

ولقد حاولتُ جاهدًا أن استقصي الأسباب التي أدت إلى عنفوان المعارضة والنقد اللاذع لموقف الرازي من وجوب التفريق بين مفهوم الوجود ومعنى الماهية.. فوجدت الفكرة في حد ذاتها واضحة في أقوال الرازي. بل من دقة تفكيره وضع أربعة لوازم تقتضي التفريق بين الوجود والماهية في الذات الإلهية. فقال: «ان واجب الوجود أحد، وأنه قائم بذاته، وكونه قائمًا بذاته يستلزم أمورًا:

(اللازم الأول) ان لا يكون عرضًا في موضوع، ولا صورة في مادة، ولا حالًا في محل، لأن الحال مفتقر إلى المحل، والمفتقر إلى الغير لا يكون قائمًا بذاته.

(اللازم الثاني) إذا كان قائمًا بنفسه لا بغيره، كانت حقيقته حاضرة عند ذاته، فوجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته، فاذن ذاته معلومة لذاته، وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره.

(اللازم الثالث) لما كان قِيُومًا لكل ما سواه، كان كل ما سواه مُحْدَثًا.

(اللازم الرابع) انه لما كان قِيُومًا لكل الممكنات، استندت كل الممكنات اليه» (3)

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 158.

(2) المصدر نفسه، ص 160، لمزيد التفصيل انظر للرازي: كتاب الأربعين في أصول - المسألة السابعة - في أن الله تعالى ليس بمتحيز ص 104، والمسألة الثامنة في أنه تعالى ليس في مكان ولا جهة ص 106. والمسألة التاسعة - في أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته في شيء، ص 118.

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 308.

وقد طَبَّقَ هذه اللوازم الأربعة فانتهي إلى أن معنى وجود الله تعالى مجدد من أية عوارض، فبلغ بالفكرة أرفع درجات الواحدانية المطلقة (1) التي تمنع حصول أي تصور أو تعقل لمعنى هذا الوجود وماهيته فقال :

«فهو سبحانه أرفع الموجودات في جميع صفات الكمال والجلال، أما في أصل الوجود فهو أرفع الموجودات لأنه واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن محتاج إليه، وأما في دوام الوجود فهو أرفع الموجودات لأنه واجب الوجود لذاته، وهو الأزلي والأبدي والسرمدى، الذي هو أول لكل ما سواه، وليس له أول، وآخر لكل ما سواه وليس له آخر. وأما في العلم فلأنه هو العالم بجميع الذوات والصفات والكمليات والجزئيات. كما قال : «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (*). وأما في القدرة فهو أعلى القادرين وأرفعهم، لأنه في وجوده غنى عن كل ما سواه، وكل ما سواه فإنه محتاج في وجوده إليه» (2).

وشرح سبب هذا الموقف فقال : «ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب في الفكر في الله، بل رغب في الفكر في أحوال مخلوقاته وفي ما قاله عليه الصلاة والسلام: تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق. والسبب في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، أما التفكر في الله الخالق فهو غير ممكن البتة. فإذا لا يتصور حقيقته الا بالسلوب فنقول : انه ليس بجوهر، ولا عَرَض ولا مركب، ولا مؤلف، ولا في جهة، ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها» (3).

وعندما وقف على أن حقيقة وجود الله تعالى مخصصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها أدرك صعوبة الموقف فقال : «ان علمنا بوجود الشيء اما أن يكون

(1) الرازي : كتاب الأربعين، المسألة الحادية والعشرون - في أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد، ص 221 - 227 .

• سورة الأنعام الآية 59 .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد السابع، ص 293 .

(3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثالث، ص 118 .

ضرورياً أو نظرياً، لا جائز أن يقال بوجود الإله ضروري لأننا نعلم بالضرورة أننا لا نعرف وجود الله بالضرورة، فبقي أن يكون العلم نظرياً، والعلم النظري لا يمكن تحصيله إلا بالدليل، ولا دليل على وجود الإله الا هذا العالم المحسوس»(1).

ثم أضاف يُنبهنا إلى أن معرفة التمييز بين وجود ذات الله وماهيته مسألة دقيقة قد توقعنا بسببها مظاهر المحسوسات في الغلط «فقال: إذا عرفت هذا فنقول: إننا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية، انما الذي نفيناها الآن هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط»(2).

ومع ذلك كله فإن ابن تيمية اتهم الرازي: «بالجهل»، وابن رشد «بالخطأ»، كما ان محمد صالح الزركان - وهو من الباحثين المحدثين - يرى أن موقف الرازي من مسألة الوجود والماهية وصلتها بالذات الإلهية مضطرب متبدل (3)، ويرى أحمد محمود صبحي ان اقوال الرازي في الوجود وعلاقته بالصفة - هي عبسارة عن «تلاعب بالألفاظ»(4).

وقبل أن استعرض هذه المواقف رأيت أن أقدم بعضاً من أقوال الرازي التي أعتقد أنها كانت السبب في النقد الجارح حتى نلتمس الدوافع التي دفعت الرازي لمثل هذا الموقف الدقيق، وهو موقف اعتبره من أهم مواقف الرازي من الذات الإلهية.

ان الفكر القديم لا يميز بين الوجود والماهية، فأرسطو (مثلاً) يوحد بين الوجود والماهية في جميع مراتب الموجودات، ويعتبر ان جميع الأنواع موجودة بذاتها منذ الأزل، فالموجودات ثابتة أزلاً وأبداً، ولم يخلقها خالق، ولم يصنعها صانع، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود(5).

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 92.

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، المقدمة السادسة، ص 59.

(3) الزركان: فخر الدين الرازي: ص 170 - 173، يوضح اضطراب وتبدل افكار الرازي في هذه المسألة.

(4) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ص 731.

(5) يوسف كرم: العقل والوجود، ص 163.

وهنا يجب أن نلاحظ أن افلاطون أول من التفت إلى الاختلاف بين الوجود والماهية، وذلك لأنه يؤمن بوجود الله الصانع، ولكن دون أن يبين ما يستتبع هذه المسألة الدقيقة عند التمييز بين الماهية والوجود.

فالفكر اليوناني على العموم لم يعرف فكرة الإيجاد والخلق بإخراج الأشياء من النفي المحض إلى الوجود، فالإله عندهم لا يمنح مطلق الوجود، بل يطبع في المادة الموجودة بذاتها اشباحاً للمثل. ولذلك نلاحظ أن ابن رشد تحدث عن «أزلية المادة» (1) وقال «أن الوجود في البسيط (أي الله تعالى) هو نفس الماهية، والوجود هو صفة، هي الذات بعينها، ومن قال غير ذلك فقد أخطأ» (2).

وكذلك أصحاب وحدة الوجود لا يقولون بتمايز الوجود والماهية إلا في الذهن فقط، لأنهم في الأصل لا يميزون بين الخالق والمخلوق إلا تمييزاً ذهنياً. بينما موقف الرازي على عكس ذلك كله فهو يقول: «أنه لا خالق غير الله تعالى، فسبحانه تعالى جعل الخالق صفة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات، وكل صفة هذا شأنها فانه يستحيل وقوع الشركة فيها، وبهذا الطريق عرفنا أن خاصية الإلهية هي القدرة على الاختراع» (3) والاختراع هو إخراج الشيء من لا شيء دون مثل أو مادة سابقة كما أوضحنا في الفصل السابق.

ولذا اعتقد أن الدافع الأكبر لموقف الرازي الدقيق من التمييز بين الوجود والماهية، وتحديد نوعية العلاقة بينهما، هو إبراز مكانة الله تعالى كمبدع وكخالق للوجود الذي لم يكن، وأنه بحكمته وقدرته سبحانه أخرج الموجودات من العدم، بدون مثل ولا مادة أزلية ولا اضطرار إليه، بل بالعكس أبدعه إبداعاً بإختياره ومشيئته، ثم بعد أن أوجده بارادته خلق فيه خصوصيات الماهية، ثم يستمر بفيض رحمته في تربيته وهدايته لغاية محددة.

(1) محمد بيسار: في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود. فصل أزلية المادة ص 67.

(2) يوسف كرم: العقل والوجود، ص 267 - 269.

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثامن، ص 435.

فالفكرة إذن تخدم عقيدة الإنسان في تقدير الله سبحانه حق قدره، وتعظيم مكانة الذات الإلهية، ولذلك نجد الرازي يفسر قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» (٥) وقوله: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» (٥٥) وقوله: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» (٥ * * *).

فيقول: «واعلم أن الناس يظنون أن هذه الآيات دالة على المبالغة في القرب. وعندي أن قرب الله أعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات، وبيانه أن ماهيات الممكنات اتصلت بإيجاد الصانع أولاً، ثم بواسطة ذلك الإيجاد حصل لها الوجود، فقربها من إيجاد الصانع أشد من قربها من وجودها، بل ها هنا ما هو أدق منه، وذلك لأنه ظهر عندنا أن الماهيات إنما تكونت في كونها ماهيات وحقائق، بتكوين الصانع وإيجاده، فيكون إيجاد الصانع لتلك الماهيات متقدماً على تحقق تلك الماهيات، فيكون قرب الصانع منها أتم من قربها من نفسها» (1).

والسبب في مثل هذه الدقة الاعتبارات الروحية التي يتحلى بها الرازي حتى يعي بوعيه الصوفي أن الماهية أقرب لله تعالى من حقيقة وجودها «لأن من جملة ما في السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها، فهي لا بد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى» (2) «فالله سبحانه أقرب إلى كل ماهية من وجودها» (3) كما يقول الرازي.

أن مواجهة التفكير المادي بالمشاعر الروحية هي العقدة التي لا تنحل بسهولة عند محاولة فهم مقاصد ودوافع موقف الرازي في مثل هذه المسائل الدقيقة، ومن أجل هذا اضطر الرازي إلى أن يترك الاعتبارات الروحية ويحاول أن يستخدم

(٥) سورة الحديد، الآية 4.

(٥٥) سورة ق، الآية 6.

(٥٥٥) سورة المجادلة، الآية 7.

(1) الرازي: لسوابع البينات، ص 299.

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني ص 372.

(3) الرازي: تفسيره مفاتيح الغيب، ج 29، ص 214.

الاعتبارات المنطقية والمقاييس العقلية لتأكيد تباين الوجود والماهية ، فدفعه هذا الطريق إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب فكان من المنافذ التي انطلقت منها أسهم النقد الجارح لصفاء ونقاء موقفه من علاقة الوجود والماهية .

ان الرازي يقول في كتابه المباحث المشرقية ان هناك أربعة أوجه تميز الوجود عن الماهية وهي :

«(الأول) ان الوجود مشترك فيه بين الماهيات ، ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات بمشترك فيه بين الماهيات .

(الثاني) لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر . وبالجمله لا يكون الحمل والوضع ها هنا الا في اللفظ ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الوجود مغائر للجوهريّة .

(الثالث) ان الوجود غني عن التعريف ، والماهية غير غنية في خصوصياتها عن التعريف ، فالوجود غير الماهية .

(الرابع) ان الوجود مقابل للعدم ، وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الأحكام ، فالوجود مغائر للخصوصيات «(1) وفي كتابه المحصل يحدد نوعية العلاقة بين الوجود والماهية في ثلاثة أمور هي :

- 1 - «الفاعل . واجب الوجود الله سبحانه وتعالى .
- 2 - المفعول . ممكن الوجود المعلول حامل الماهية .
- 3 - كيفية ونوعية ايجاد الموجودات ، ما لم يكن أزليا وجب ان لا يكون أبديا ، لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم ، وذلك القول من لوازم تلك الماهية «(2)

(1) الرازي : المباحث المشرقية ج1 ، ص 30 .

(2) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 136 - 137 .

يتضح لنا من خلال النصين السابقين ان الرازي بعدما أكد استحالة الاستدلال بالخلق على الخالق على نعت المماثلة . وان حقيقته المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها، (1) وان معرفتنا للذات الإلهية معرفة عرضية ، وان محاولة معرفته معرفة ذاتية توقعنا في الغلط (2). تحدث عن الوجود والماهية في الواجب والممكن معا . وكان ما ينطبق على الممكنات يجوز تطبيقه على واجب الوجود من هذه الناحية .

ومن البين انه لا يمكن أن يغيب عن الرازي أمر التباين البعيد بين المستويين مستوى الواجب الوجود ، ومستوى الممكن الوجود ، بيد أن أدوات الفلسفة والمنطق تحمل الباحث في هذا المجال الدقيق على اعتماد العالم المحسوس لإثبات حقيقة واجب الوجود . فلا عجب في أن ينتهي إلى ذلك .

فعندما يقرر الرازي : « ان العلم النظري لا يمكن تحليله الا بالدليل . ولا دليل على وجود الإله إلا هذا العالم المحسوس » (3) يكون من المقبول أن يندفع الرازي مدافعا عن موقفه الدقيق قائلا : « فاما أن نقول وجود الممكنات نفس حقائقها ، أو نقول أنه زائد على حقائقها ، فإن كان الحق هو الأول لم يكن الوجود مشتركا بين الأشياء . وإذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك في وجود الباري » (4).

والواقع ان مثل هذه الأقوال تفرضها منهجية البحث نفسه حيث لا منهجية سواها .

وتتضح هذه المنهجية من موقف الرازي حين خاطب جمعا من العقلاء الذين يذهبون إلى أن تأثير الذات الإلهية في إعطاء صفة الوجود فقط . ولا تذهب فاعليته إلى الماهية فقال :

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثالث ، ص 118 .

(2) الرازي : التفسير الكبير المجلد الأول ، ص 59 .

(3) المصدر نفسه : المجلد الأول ، ص 92 .

(4) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 1 ، ص 44 .

« ان قبول القول بأن من صفات الماهية الوجود كأمر قائم بنفسه بدون نقد ولا رفض هو اقرار استحالة جعل هذا الأمر أثراً للفاعل » (1).

فالرازي قد اندفع للنقد، ونهض رافضاً القول الذي يحدد من ابعاد فاعلية الذات الإلهية فتجعل السواد موجوداً فقط، ولا تذهب إلى أن فاعلية تعالى في الماهية فتجعل السواد سواداً « فيلزم نفي التأثير والمؤثر أصلاً » (2) على جد تعبير الرازي.

ولذلك نلاحظ ان الرازي دائماً يجادل عقلاء قومه في هذه المسألة، ويحاول جاهداً بالأدوات المنطقية والأساليب الفلسفية المحدودة على سعتها أن يبرر سلامة القول بأن صفة وجود الباري زائدة على حقائق ماهيته، فيقول : « ان الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر، والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هو الوجود، بشرط سلبه عن الماهية، وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر. وحقيقته غير معلومة فإذاً حقيقته مغايرة للوجود » (3).

وكل دارس لعلم الكلام يدرك أن قضية صفات الله، هل هي زائدة على حقيقة ذاته أم لا، من القضايا التي وقع فيها الكثير من الجدل والخلاف. ولذا فإن اندفاع الرازي لنقد عقلاء قومه يرجع في الواقع إلى جدلية عصره. (4)

وعلى سبيل المثال يقول الرازي في كتابه المحصل : « أنا لا أعرف حقيقة ذات الله تعالى، وحجة المتكلمين منا ومن المعتزلة : انا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلا بد أن نعلم ذاته » (5) ثم يضيف قائلاً « ان المعلوم عندنا منه سبحانه السلوب. كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا شك أن الماهية مغايرة لسلب ما عداها منها، وكذلك المعلوم عندنا منه سبحانه الإضافات كقولنا قادر عالم، فلا شك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات، لأن المعلوم عندنا من

(1) الرازي : تفسيره مفاتيح الغيب، ج 29، ص 208 .

(2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 34 .

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 44 .

(4) انظر الفصل الأول من هذا البحث، ص 31 - 35 .

(5) الرازي : المحصل، ص 188 .

قدرة الله انه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة، فماهية القدرة مجهولة، فظهر أن ماهية صفات الله غير معلومة لنا.

«وانسا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئاً الا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن احد هذه الثلاثة، فالماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا (1) إذن، فالموقف الأصلي للرازي ان الماهية في الذات الإلهية غير معلومة، وان وجوده الذي نعرفه لا يمكن أن نعقله أو نتصوره لأنه كما يقول الرازي : «من المعلوم أن الخالق لا بد وأن يكون سابقاً وجوده على وجود المخلوق، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته، وذلك محال» (2).

فعدم التصور لحقيقة الله هو الذي يشكل الصعوبة في الموقف الأصلي، وليس للرازي امام يقينه باستحالة ذلك التصور الا أن يحاول مجادلة حكماء عصره بأدوات المنطق فيقول :

1 - «ان الماهية مقتضية للإمكان، واقتضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود . فالإمكان هو قبول العدم والوجود، وهذا يعني ان الإمكان جزء الماهية .

2 - ان جزء الماهية لو كان موجوداً كان وجوده سابقاً على وجوده كله، وهذا حكم حاصل له قبل الوجود، وجزء الماهية من العوارض لا بشرط الوجود.

3 - ان الإمكان لا يكون في مفهوم الوجود، ولكن في الماهية فقط، لأن الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم، فلا يعرض له إمكان الوجود والعدم،

(1) الرازي : محصل افكار المتقدين والمتأخرين ص 188 .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 93 . لمزيد التفصيل انظر : كتاب الاربعين (المسألة العشرون - في بيان ان كنه حقيقة الله هل هو معلوم للبشر أم لا) ص 218-220 .

وهذا يقتضي أن يكون الإمكان نسبة للماهية، فيستحيل إذن نسبة الإمكان إلى الوجوب، وهذا يعني أن الماهية لا تؤثر في الوجود بالوجوب أبداً، ولما بطل تأثير الماهية في الوجود علمنا أن وجوده غير تابع للماهية» (1)

ويضيف قائلاً: «ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه موجوداً، وهو مع ذلك غير مقارن لماهيته، فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل لوجوه أربعة :

الوجه الأول : ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود، مغاير لمفهوم كونه مقارناً لماهية أخرى أو غير مقارن لها. فإن اقتضى هذين القيدتين، فأما أن يقتضي التجرد عن الماهية أو العروض للماهية. فإن اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود يجب أن يكون غير مقارن للماهية، وهذا يؤدي إلى القول بأن وجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف. وان اقتضى العروض للماهية، فوجود واجب الوجود - أيضاً - عارض للماهية.

الوجه الثاني : لو كانت حقيقة الله تعالى هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر، لأن الوجود أولى التصور، والقيد السلبي أيضاً معلوم، فالوجود المقيّد بالقيد السلبي معلوم، وحقيقته غير معلومة، فإذاً حقيقته مغايرة للوجود المقيّد بالقيد السلبي.

الوجه الثالث : ان كون الباري تعالى مبدأ غيره، اما أن يكون لوجود بشرط التجرد عن الماهية لزم أن يكون القيد عدمياً داخلاً في علة الموجود، لأن التجرد قيد عدمي وهذا محال.

الوجه الرابع : اتفقوا أن الوجود العيني نفس الكون في الأعيان، والكون في الأعيان أمر إضافي غير مستقل، ولا يمكن الحكم عليه بأنه ثابت أو لا ثابت، بل الحكم بهذه الأمور إنما يتناول الماهيات، فإذا كان الوجود

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 40.

كذلك فكيف صار هو بعينه في حق واجب الوجود غنيا عن السبب مستقلا بنفسه» (1).

ومن خلال نقده لمذاهب الحكماء يمكن أن نلاحظ موقف الرازي انه جعل لوجود الله تعالى حقيقة تختلف عن ماهيته لاعتبارات القاعدة المنطقية التي تحكم على أن كل الموجودات - بما فيها الذات الإلهية - لا بد أن تكون لها ماهيات.

وانه عندما أراد أن يطبق هذه القاعدة المنطقية اضطر إلى أن يجعل لها اطارا خاصا، يقوم على تأكيد وحدانية الذات الإلهية المطلقة، فأثبت أن الوجود الواجب للذات يستحيل أن يكون تابعا لماهية (2). وذلك للابتعاد تماما على أن تكون ذات الله تابعة لأي شيء. اما أن تكون الماهية تابعة فهذا مقبول عنده، لأن خصوصية الماهية بهذه الطريقة تكون معلولة الوجوب. فمتى تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها.

فواجب الوجود من خصوصية ذاته أن يكون واحدا، ويترتب على هذه الوحدة المطلقة في الذات الإلهية خصوصية ذات ثابتة، وعلى هذا نفى الرازي الكثرة عن واجب الوجود لأنه لا يجوز أن تكون له أجزاء تقوم ذاته، حسية كانت أو عقلية، لأن المركب محتاج إلى جزئه. وجزؤه غيره، والمركب محتاج إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته (3).

ولكن مع هذه الوحدة المطلقة في ذات الله تعالى، يضيف الرازي إليها أمورا غير متناهية فيقول: «انا إذا قلنا واجب الوجود واحد في ذاته، فلسنا نعني به انه يجب أن يكون واحدا في سلوبه واضافاته، وكيف نقول ذلك، وكل شيء فإنه مسلوب عنه أمور غير متناهية، ويضاف إليه أمور غير متناهية» (4).

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 67 - 82.

(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 452.

(3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 455.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 458.

فالانتقال من فكرة الوحدة المطلقة إلى فكرة قبول السلوب والإضافات هي من المواقف التي ينتقل فيها الرازي من الاعتبارات العقلية إلى اعتبارات الرياضة الروحية التي تسمح له بتصور امكانية قبول الحقائق الثابتة لأفكار تبدو من الناحية الشكلية متناقضة.

فمن أجل هذا وقف ابن تيمية ينقد الرازي وينادي بأن اعتبار الماهية مغايرة للوجود مصدره التصور والتوهم، وليس في الحقيقة مطابقة لهذا التقسيم بين الوجود والماهية.

ويرى ابن تيمية أن كل قائل: «الإنسان مركب»، وأن له جزئين متباينين حيوان وناطق، وهو مركب منهما، كان جاهلاً، بل هو شيء واحد موصوف بصفتين» (1)

ويضيف ابن تيمية أن «أصل خطئهم أنه اشتبه عليهم ما يتصور في الأذهان بما يوجد في الأعيان، فإن الذهن يتصور المثلث قبل وجوده في الخارج، وظنوا أن الماهية مغايرة للوجود، وهو صحيح إذا فسرت الماهية بما يتصوره الذهن وأما أن يكون في الخارج مثلث له ماهية ثابتة في الخارج غير الشيء الموجود في الخارج، فهذا غلط بين. فإذا فهم هذا في صفة المخلوق، فالخالق أبعد عما سماه هؤلاء تركيباً.

«إذا قيل: إن الله سبحانه وتعالى حي عليم قدير، فهو موصوف بأنه الحي العليم القدير، وإذا قيل: هو موجود واجب بنفسه، فهو سبحانه موصوف بالوجود والوجوب، فلا مشاركة بينه وبين غيره في شيء موجود، ولا هو مركب من جزأين، ولا صفات مقومة تكون أجزاء لوجوده، ولا نحو ذلك مما يدعي من التركيب الذي هو ممتنع في المخلوق، فهو في الخالق أشد امتناعاً». (2)

والواقع أن الرازي يقصد في موقفه من تباين الوجود والماهية تعميق فكرة فاعلية الذات الإلهية كما أوضحنا سابقاً.

(1) ابن تيمية: الفتاوى - الصفات والأسماء، - ج 5، ص 335.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، الصفات والأسماء، ص 336.

ومن الواضح ان رد ابن تيمية على الرازي لا يستقيم لأنه أقامه على المماثلة بين الخلق والمخلوق وهو ما يرفضه الرازي أصالة .

ويتكرر نفس الموقف من الناقدين القدماء (1) والمعاصرين (2)، ولا حاجة لنا لزيادة اطالة هذا الفصل بتقديم مواقف الذين يرون (3) ان الوجود هو نفس الماهية ، فإن تعددت المواقف فالسبب واحد، ونكتفي بالإشارة إلى أن الأخذ بمنهجية الرازي هو الذي أوقع الزركان في التناقض لتقريره النواحي الشكلية من أقوال الرازي .

وقبل أن نوضح سلامة موقف الرازي من التناقض والتبدل - من مذهب الأشعرية إلى المعتزلة وبالعكس، بحيث يبدو وكأن الرازي لا موقف له - كما يرى الزركان (4) يجب أن نلاحظ ما يلي :

أولاً : ترتيب كتب الرازي تاريخياً مسألة لم يبت فيها بصورة قاطعة ، لذا فإن ترتيب أفكار الرازي وأزمة تبدلها من مذهب إلى مذهب آخر ، مسألة تحتاج إلى أبحاث جديدة .

(1) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج 1، ص 530 .

وانظر أيضاً كتاب الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص 274 ، 283 .

« هو مابه كل موجود، وليس هو في نفسه شيء، فالوجود هو الماهية »

(2) انظر أحمد محمود صبحي « في علم الكلام » ج 1 ص 730 ، ص 732 حيث يرفض موقف الرازي من الوجود وعلاقته بصفة القدم والحدوث .

(3) انظر مواقف ابن رشد من الوجود ، محمد بيصار : فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، ج 2، ص 67 - 73 .

(4) يرى محمد صالح الزركان في ص 173 من كتابه فخر الدين الرازي

أن الرازي في ابتداء حياته أيد المذهب الذي يرى ان الوجود هو الماهية .

- وانظر أيضاً تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) لسورة الأنعام (ج 12 ، من ص 142 ،

إلى ج 13 ص 13) فيظهر بوضوح تناقض ما يراه الزركان

ثانياً : أوقف الرازي حياته كلها لمعرفة الذات الإلهية بطريقتين اثنتين : طريق الحجة بالاستدلال العقلي، وطريق الرياضة الروحية، وكلاهما يسير بجانب الآخر في استدالات الرازي حول حقيقة وجود الذات الإلهية .

ثالثاً : منهجية البحث نفسها هي التي فرضت على الرازي استخدام الأساليب المنطقية والمسائل الفلسفية مما دفعه إلى وضع مسألة الوجود والماهية في قوالب تضيق بها رحابة قدر الله تعالى .

لذلك يجب عند عرض مثل هذه المواقف، أن يضع الباحث اعتبار جدلية المسألة بين جمهور حكماء عصر الرازي وواقع الثقافة الإسلامية في القرن السابع الهجري . ولذا فإن الرازي حين صرح : « ان وجود صفة وجود الذات الإلهية زائدة على حقيقة ذاته تعالى » (1) قد عرضها بمنهجية البحث المتداولة في عصره لإثبات « فساد قول من يقول ان حقيقة الذات الإلهية هو الوجود » (2)

وبخلاصة موقف الرازي، كما أوضحناه سابقاً، اننا نعرف وجود الله تعالى معرفة نظرية . أما ذاتية حقيقته وماهيته فهي أمور غير معلومة .

ويبنى الرازي موقفه على أساس أن « التصديق بشيء يسبقه تصور، وهذا التصور لا يكون الا إذا سبقه تصور آخر بالوجود أو العدم . وطالما ان علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب، فإن علمه بالوجود يكون جزءاً من علم وجوده » (3) فإذا عجز الإنسان عن معرفة الوجود الكلي بسبب عجزه عن تصور ما يسبق هذا الوجود، فما بال حقيقة الذي يعطي ثوب الوجود لكل ما سواه من الموجودات العارية من الوجود .

ان الرازي يصور لنا الوجود كالثوب فيقول : « الوجود وارد من الخارج ، فالوجود كالثوب المستعار، كالإنسان الفقير الذي استعار ثوباً من رجل غني،

(1) الرازي : معالم اصول الدين ص 28، 29 . أنظر أيضاً محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 67، 70، وأيضاً أنظر : تفسير مفاتيح الغيب، ج 29، ص 208 - 214 .

(2) الرازي : المباحث الشرقية، ج 1 ص 34 .

(3) الرازي : المباحث الشرقية ج 1، ص 12 .

فإن الفقير لا يخرج بسبب ذلك عن كونه فقيراً، كذا الممكنات عارية عن الوجود من حيث هي هي، وإنما الوجود ثوب حصل لها بالعارية» (1).

إذن ننتهي إلى أن الوجود وعلاقته بالماهية، هو كعلاقة الإنسان الفقير الذي يستعير ثوباً من رجل غني، والفقير لا يخرج برداء الثوب عن كونه فقيراً، فكذلك كل ما سوى الله تعالى من الممكنات عارية عن الوجود، فقيرة دائماً لفضله وفيضه «لأن الله تعالى الفاعل المؤثر، هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها» (3).

وطالما ثبت بأن كل شيء موجود - سوى الله تعالى - قطعنا بأن من لوازم ماهيته قبول العدم والفناء، ذلك أن معنى الوجود والماهية في الذات الإلهية يختلف كل الاختلاف عن مفهوم بقية الموجودات.

وطالما اتضح هذا الفرق المتميز الخاص بمعنى الوجود والماهية بين الله تعالى (واجب الوجود) وبين كل ما عداه من الممكنات، أمكن لنا أن ندرك قصد الرازي حينما تحدث عن الوجود والماهية في الذات الإلهية، ويمكن بالتالي أن نقرر سلامة موقف الرازي من التناقض في هذه المسألة.

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 25، ص 23 .

(2) الرازي : لوازم البينات، ص 299 .

(3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 29، ص 210 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 25، ص 23 - 24 .

الفصل السابع

إثبات وجود الله

الدليل الكوني

دليل الغائية

دليل الاختراع

أربع افكار في اثبات الالهية

فكرة الأنوار

فكرة نفاضل القوانين

فكرة أحسن الخالقين

فكرة الانسان

إثبات وجود الله

ان البحث في براهين وجود الله تعالى كان دائما هو المطلوب الأول في الفكر الإنساني، باعتبار ان الله تعالى هو العلة الأولى للوجود، فلا غرابة في أن يكون موضوع البحث في براهين وجود الله في الفلسفة مَعْنُونَا بالفلسفة الأولى من قِبَل أرسطو. وقد عرّفها بـ «انها العلم الوحيد الحر من بين العلوم كلها، لأن غايته

فيه ، ولا غاية له سوى نفسه» (1) فالبحث في هذه المسألة يختلف تماما في طرقه ومناهجه عن بقية المسائل الفكرية ، وهذا التميز «الوحيد» الذي ينفرد به في براهين وجود الله تعالى ، هو الذي طبع الدلائل المستمدة من التجارب الذوقية الروحية ، ومن المباحث العقلية النظرية بطابع الغموض والعمق .

ان هذه المباحث تسعى الى اثبات وجود اللامتناهي المطلق بلغة أو بوسيلة تعريف المتناهيات . وهذا ما جعل الرازي يقول صراحة ان الخوض في مباحث براهين حقيقة وجود الحق تعالى غير مسموحة للبشر . «لأن العقل في مثل هذه المباحث الصعبة كالعاجز القاصر ، لأن عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية ، والحق تعالى غير متناه ، والامتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي» (2) .

وقد أحسن الرازي التعبير عن مصدر العجز والقصور حيث قال : «ان اعظم الأشياء هو الله ، واعظم الأشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم ، فعلى هذا لا يعرف الله الا الله» (3) . ثم قَدَّمَ أربعة عشر دليلا على استحالة البرهنة على وجود الله تعالى .

ويؤكد الرازي في هذا على استحالة تقديم براهين تثبت للفكر الإنساني حقيقة وجود الله تعالى ، فيقدم دلائل تنفرد بطابع مميز «وحيد» باعتبار أن

(1) عبد المنعم الحنفي : براهين وجود الله جل وعلا . ص 3 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 113 .

(3) المصنوع نفسه ، ج 1 ، ص 112 .

«الفكر في الشيء مسبوق يسبق تصوره، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن. فالفكر فيه غير ممكن. فعلى هذا الفكر لا يكون الا في أفعاله ومخلوقاته»(1).

ومن ثم فلا يكون الحديث عن براهين وجود الله الا استدلالاً بالشاهد على الغائب، وهي غير كافية كبراهين يسعى القاريء إلى معرفتها ليتيقن من وجود الله تعالى، فهي كالمسالك يسلكها الإنسان ليتدرج في الفكرة بالروية والتدبر إلى أن يبلغ بفطرته وقدرته وطاقاته الروحية إلى الشعور «على سبيل الإجمال وليس على سبيل التفصيل والإحاطة» (2) بحقيقة ذلك الوجود المبهم.

والواقع ان البحث في ذات الوجود الإلهي ليس ميسوراً على الفكر، حتى أن بعض المفكرين (من الوضعيين) طالبوا بإلغاء قسم الإلهيات من الفلسفة، ولكن الواقع أيضاً أنك لا تستطيع أن تتوقف عن التفكير في حقيقة وجود الله تعالى «لأنك لا ترى شيئاً من الكائنات والممكّنات الا ويكون دليلاً على وجوده» (3) كما يقول الرازي.

لقد سلك الرازي في تفكيره للبرهنة على وجود الله مسلكين، جلاًهما في قوله : «اعلم أن مثل هذه الدقائق لهما درجتان (أحدهما) أن يصل الإنسان إليها بمقتضى الفكرة والروية والتأمل والتدبر (والدرجة الثانية) أن تتفق لنفس الإنسان قوة ذوقية، وحالة وجدانية، لا يمكن التعبير عنها، وتكون نسبة الإدراك مع الذوق، إلى الإدراك مع الذوق، كنسبة من يأكل السكر إلى من يصعب حلاوته بلسانه» (4).

فالبراهين حسب الرازي على نوعين مختلفين :

أولهما : البراهين النظرية العقلية،

وثانيهما : البراهين الذوقية الروحية.

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 140 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 29، ص 211 .

(3) المصدر نفسه، ص 212 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 29، ص 215 .

ونظرا لأهمية البراهين الذوقية عند الرازي، نبدأ بعرض افكاره باعتبار ان هذا النوع من البراهين أقرب لطبيعة فطرته وقدرته وتجربته الروحية، إذ يرى أن التفكير في هذه المسألة من عمل القلب (1)، ويعتبر أن وصول الإنسان إلى دقائق براهين وجود الله تعالى، هو أعلى المراتب «فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى، فيصير القلب مستنيرا بأنوار القدس، مستضيئا بأضواء عالم العصمة فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث، وهذا المقام أعلى الدرجات» (2)

وأصحاب هذا المقام حسب الرازي هم «أرباب الألباب» (3) وهم «العارفون الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية» (4) وهم المحققون، اما غيرهم وهم ليسوا من أرباب الألباب فهم المتوسطون ثم الظاهريون . ويشرح الرازي حالهم من هذه البراهين ليبين الفرق بينهم : «قال المحققون ما رأينا شيئاً الا ورأينا الله قبله، وقال المتوسطون ما رأينا شيئاً الا ورأينا الله معه، وقال الظاهرون ما رأينا شيئاً الا ورأينا الله بعده» (5).

ويؤكد الرازي ان السالك لطريق البراهين الذوقية لا بد له في أول الأمر من تكثير الدلائل، فإذا استنار القلب بنور معرفة وجود الله، صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب، فالسالك في أول أمره كان طالبا لتكثير الدلائل، فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل (6).

ومن أجل هذا يقرر الرازي ان البراهين الذوقية لا تحتاج إلى دلائل لأن القلب يطلب التقليل من اللغة أي من وسيلة التعبير الاستدلالية .

-
- (1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 13، ص 188 .
 - (2) الرازي : مفاتيح الغيب : ج 4، ص 206 - 207 .
 - (3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 12، ص 138 .
 - (4) المصدر نفسه، ج 4، ص 208 .
 - (5) المصدر نفسه، ج 29، ص 214 .
 - (6) المصدر نفسه، ج 29، ص 211 .

ويمكن جمع البراهين الذوقية فيما يسمى بالدليل الصوفي. وحصيلته هذا الدليل هو ارجاع كل شيء إلى الله تعالى، فلا شيء قبله أو معه أو بعده، فالبرهنة لا تكون فيه إلا بالقلب «لأن العقل انما يعرف الشيء إذا أحاط به، فكل ما استحضره العقل ووقف عليه فذاك يصير محاطا به، والمحاط متناهيا» (1) والذات الإلهية لا متناهية، فلا وجود للبرهان بالعقول المحددة.

وينتهي الدليل الصوفي إلى ابطال الدلائل العقلية، ولا يستخدم للدلالة على وجود الله تعالى اية براهين على الاطلاق، إذ: «كيف يصح التدليل على من هو عين الدليل، فسبحانه الله تعالى من أظهر الأشياء، بل هو عينها» (2).

فالله وحده هو الموجود الحق وهو عين برهانه (3) وكل ما عداه مظاهر، كالظل لا تظهر الا في حالة اشراق الشمس، فكل ما عدا الله تعالى «معدوم الوجود» وبرهانه «وهم» لا يقوم على شيء حقيقي، فلا سبيل إلى استحضار معنى وجوده تعالى الا بلسان القلب. ولذا يقول الرازي:

«وما وجود عالم المحسوسات بجانب وجود الله الا كوجود الظل مضافا إلى نور الشمس، ووجود الظل هو وجود اعتباري مجازي، وما سوى الله الواجب هو هباء في هباء» (4)

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 211.

(2) يقول الرازي: «ربما كنا نظن ان نور الوجود ليس منه، بل وجود كل شيء له من ذاته، فظهر ان هذا الاستتار انما وقع من كمال وجوده، ومن دوام جوده، فسبحان من اختفى عن العقول لشدة ظهوره واحتجب عنها لكمال نوره» المصدر نفسه، ج 29 ص 212.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل الله والحقيقة، يقول ديكارت «أجل اني لا أفهم اللامتناهي، ولكني متى علمت انه حاصل على جميع الكمالات التي أتصورها فهمت حق الفهم ان تمام الاحاطة باللامتناهي ممتنع على موجود متناه مثلي» ص: 73 ص 78 ويرى نقولا مالبرانش (1638 - 1710) «إن الله ليس مرئياً بفكره تمثله كما ذهب إليه ديكارت، إن هذا شأن سائر الأشياء، اما الله الموجود اللامتناهي فليس يُرى»

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 223.

ويقرر الرازي ان مقام البرهان على وجود الله تعالى بالمسلك القلبي «مقام مهيب غامض عميق» (1) لا يمكن التعبير عنه (2)، «فليس عند عقول الخلق منه أثر» (3)

ولا يعني هذا أن الدليل الصوفي برهان يقصد منه إلغاء مكانة العقل في الشريعة الإسلامية، بل هو برهان يسلكه «خاصة الخاصة» كوسيلة للاقترب من حقيقة وجود الله تعالى بطريقة مميزة، فالبرهان على وجود الله بالمسلك القلبي هو من أخص خصوصيات الرياضة الروحية عند المتصوفة الذين يركنون إلى أن المجاهدة لمعرفة الحقيقة الأزلية المطلقة بإلغاء كل الشواهد والأدلة الظاهرة (4).

فيظهر وكأن عقول الخلق قد ألغيت في الأعيان بينما الواقع - كما أوضحنا في فصل المعرفة الروحية - ان المسلك القلبي يقوم على القاعدة العقلية، ولكن المشكلة كما يفسرها د. مذكور «أن إدراك القلب مختلف عن إدراك العقل. إدراك الأول معرفة وإدراك الثاني حلم. والمعرفة أسمى من العلم، لأنها حال من أحوال النفس، وتجربة تمتد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك، أي كشف عن عالم الباطن، في حين العلم يقف عند عالم الظاهر» (5) ولذلك فان القاريء لأقوال الصوفية يشعر أنه لا يفهم المتصوفة لأنهم «يتكلمون لغة لا عهد له بها» على حد تعبير ابن حنبل (6).

ننتهي إلى أن الدليل الصوفي الذي أدرجناه ضمن براهين وجود الله تعالى يصعب أن نضعه في إطار محدد المعالم في شكل برهان يقوم على قواعد يمكن أن نميزها من غيرها من الأدلة والبراهين النظرية اللاحقة، فالفكر الصوفي له لغة خاصة، فهو يصيغ الإدراك بألوان تتفاعل على قدر الفطرة ودرجة العلم ورفعة

الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ج 29، ص 215.

(3) المصدر نفسه، ج 29، ص 122.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 73.

(5) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 72.

(6) نقلاً عن كتاب: في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 68.

الحالة الوجدانية التي يكون فيها صاحب المسلك القلبي فهي «نوع من النبوغ والتميز بالحساسية» (1). والنبوغ أو «العبقرية الدينية» كما يقول عباس محمود العقاد درجة يصعب أن تخضع للموازن الحسية العادية (2).

أما المسلك الثاني عند الرازي في البرهنة على وجود الله تعالى فهو مسلك البراهين النظرية القائمة على الاستدلال العقلي. «وهو فعل ذهني مؤلف من أحكام متتابعة، إذا وضعت لزم عنها بذاتها حكم آخر غيرها» (3) ويرى الرازي ان الاستدلال يكون على ثلاثة أنواع :

«أما أن يكون عقلياً محضاً، أو سمعياً محضاً، أو مركباً منهما. أما العقلي فلا بد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزم لا محالة كالاستدلال بالعلم على الحياة. أما السمعى المحض فمحال لأن خبر الغير ما لم يعرف العقل صدقة لم يفد، وأما المركب فظاهر» (4)

ومن خلال معنى الاستدلال (5) عند الرازي، نلاحظ ان المسلك الثاني يقوم على المعرفة غير المباشرة بطريق التأمل والفكر. «وهو فعل

(1) عباس محمود العقاد : «الله» بحث في فلسفة العقيدة الالهية ص 198 .

(2) محمد عاطف العراقي : ثورة العقل، ص 193 يقول ما نصه : «المناجاة ليست بالأعضاء ويقول ابن سينا إن المناجاة الحسية لاتصلح إلا بالنسبة لمن يحيط به مكان ويطراً عليه زمان . اما الواحد المنزه الذي لا يحيط به مكان، ولا يدركه زمان، ولا يشار إليه بجهة من الجهات، ولا تتغير ذاته في وقت من الأوقات... أفمناجاته لاتكون مناجاة حسية لأنه غائب عن الحس غير مرئي . ومن عادة الجسم ان لا يناجي ولا يجالس إلا من يراه

(3) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج 1، ص 68 .

(4) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... ص 50-51 .

(5) الاستدلال في اللغة العربية طلب الدليل . وفي عرف الأصوليين والمتكلمين النظر في الدليل سواء كان استدلالاً بالعلة على المعلوم، أو بالمعلول على العلة . والاستدلال هو تسلسل عدة أحكام مترتبة بعضها على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقفاً على الأول اضطراراً، فكل استدلال اذن انتقال من حكم إلى آخر. « المعجم الفلسفي، ج 1، ص 69 .

ذهني مؤلف من أحكام. يستنبطها العقل عند الانتقال من الأثر إلى المؤثر» (1).

وان المقصود مما ذكرناه التأكيد على أن الاستدلال السمي المحض القائم فقط على نص الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية دون فعل ذهن محال قبوله أو الاستفادة منه ما لم يثبت العقل صدقه. وهذا دليل على أن كل البراهين لا تقوم إلا على العقل (2).

ويجزم الرازي أن الدليل لإثبات الله تعالى «لا يجوز أن يكون على السمع بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي» (3)

ويكرر الرازي هذا القول عدة مرات في كتبه. ونظراً لأهمية هذا الموقف فقد أسهبنا القول فيه في مواضع أخرى من هذا البحث ونكتفي في هذا المقام بقول الرازي الذي يؤكد أن: «الدلائل النقلية ظنية لا تقيد اليقين، وإن العقلية قطعية» (4).

ومن أجل ذلك يمكن القول أن ما سنقدمه من البراهين العقلية لا تتناقض مع الأدلة القرآنية، بل يمكن الجزم على أن كافة الأدلة النظرية نابعة أصلاً من

(1) يرى الجرجاني أن «الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر أو من المؤثر إلى الأثر» التعريفات، ص 12.

(2) يجزم محمد صالح الزركان في كتابه فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 186 «أن ابن الخطيب يعلن أن طرق الفلاسفة والمتكلمين تكاد تكون عديمة الفائدة إذا قورنت بما جاء في القرآن. لهذا فإن في مقدورنا أن نقول: إن طريقة الرازي إلى معرفة الله هي طريقة القرآن «ومن الواضح أن الرازي طريقته في معرفة وجود الله لا تقوم إلا على العقل. وأن الاستدلال السمي المحض محال قبوله». انظر كتابه المحصل. ص 50. يقول ما نصه. وانظر أيضاً تفسيره مفاتيح الغيب، ج 2، ص 60. وانظر للرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 68 - 92.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 163.

(4) الرازي: أصول الدين، ص 24. ولمزيد التفصيل في هذه المسألة الهامة انظر للرازي أساس التقديس، ص 172 - 178.

أدلة الآيات القرآنية والاختلاف لا يكون الا في الطريقة المنهجية التي تقتضيها البراهين العقلية. وهذا يعني بالقطع ان الدلائل العقلية لا تتناقض مع الدلائل النقلية.

تسوق الفلسفة المدرسية (1) براهين ثلاثة على وجود الله تعالى. تُعرف بالدليل الكوني، ودليل الغائية، ودليل الاختراع. وهذه الأدلة تنطوي على نظرة عقلية للفكر الإنساني في برهانه على وجود الذات الإلهية. وحصيلة هذه البراهين الثلاثة هي:

1 — الدليل الكوني: هو برهان أو سبيل ينظر به المرء إلى الوجود على اعتبار أن الكون أو العالم «معلول متناه»، أي تتعلق الأشياء بعضها ببعض في شكل سلسلة تتعلق فيها العلة بالمعلول حتى ينتهي التسلسل المرتب إلى علة لا علة لها، لأنه لا يعقل أن يستمر التسلسل وترتيب الأمور إلى ما لا نهاية، فلا بد في النظر العقلي أن نقف عند المعلول المتناهي، أي نقف عند مقام العلة الأولى التي لا علة لها، والا استلزم التسلسل والدوران. وهذه العلة التي لا علة لها هي: واجب الوجود الله تعالى سبحانه وتعالى.

وبذلك فإن الدليل الكوني يعتمد على إثبات ان الوجود معلول متناه، وسبب علة وجوده هو علة اللامتناهي، واللامتناهي هو الله تعالى.

وينقد الرازي هذا الدليل باعتبار ان معلولا متناهي لا يعطينا الا علة متناهية (2)، والوقوف بهذه السلسلة عند حد علة أولى لا علة لها «اهدأ لقانون العلوية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بجملته» على حد تعبير محمد اقبال (3).

ويقول الرازي عن مبدأ العلوية: «ان كل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، ولا

(1) انظر يوسف كرم: العقل والوجود ص 143.

وانظر أيضاً محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص 36 - 53.

(2) الرازي: المحصل، ص 145 - 146.

(3) محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص 38.

يجوز أن يكون الشيء علة لذاته، لأن العلة تنقدم على المعلول بالذات، ولا يكون للشيء وجودان، أحدهما متقدم وعلة، والآخر متأخر ومعلول، ان كان لأحدهما تقدم بالعلية على الآخر، فان العلل والمعلولات - وان كثرت - فوجودها لا يكون الا معا من غير تقدم وتأخر بالزمان. (1)

وأعقب ذلك بمناقشة حول احتياج الممكن إلى المرجح الذي يخرج من العدم إلى الوجود بدون ارتباط العلة بالمعلول، وأورد عشرة وجوه تثبت عدم اضطرار المرجح لمبدأ العلية. والرازي في كل هذا يتفق مع ديكارت في قوله: «لا مسوغ للانتقال من وجودي المتناهي إلى الموجود اللامتناهي، إذ هذا الانتقال لا يتم بتطبيق مبدأ العلية» (2) وهذا ما ذهب إليه محمد إقبال أيضاً. (3)

وينتهي الرازي إلى الرأي الإسلامي الصحيح المتمثل في أن مصدر الحوادث بأسرها عللي ومعلولات تستند إلى الله تعالى الصانع المريد المختار، مُنشئ العلل ومخرجها من العدم إلى الوجود وقتما يشاء، باعتبار ان المعلولات المتناهية لا تعطينا الا العلل المتناهية، وان وجودها لا يكون الا معا من غير تقدم أو تأخر بالزمان. وهكذا فقد أبطل الرازي فكرة علاقة العلة بالمعلول المتقدمة بالزمان، وعوضها بفكرة الخلق المستمر التي توصي بدوام الخلق بالإمكان دون تسلسل زمني (4). ووضح هذا في قوله «ان الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زمني» (5).

(1) الرازي: المباحث المشرقية - ج 1، ص 469 - 477.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 73 - 78.

(3) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام. ص 37 - 39.

(4) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 467.

وانظر للرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، (النظر الثاني في العلة والمعلول ص 145 - 146).

قال: «إن علة الحاجة إلى المؤثر للامكان لا الحوادث، لأن الحوادث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخراً عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه، المتأخر عن احتياج الممكن إليه، المتأخر عن علة احتياجه إليه» ص 80 «لاستحالة قيام الموجود بالمعلوم ص 145. وانظر أيضاً المباحث المشرقية، ج 1، ص 469.

(5) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 515.

2 - دليل الغائية⁽¹⁾؛

هو دليل يبحث في المعلول للوصول إلى نوع علته، وينتهي باعتماد آثار النظر العقلي إلى وجود موجود، هو الله تعالى الذي لا نهاية لقدرته وحكمته.

وهذا الدليل يوصلنا إلى أن كل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود جزء من غاية، وضعها صانع حكيم رتب الكائنات لتحقيق غايات معينة في نظام محكم.

وقد أوضحنا في فصل أصل الوجود وصفاته ان الرازي يجزم بأن كل ما يجري في الوجود ليس بالصدفة بل لغايات معينة فيقول: «اننا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة» (2) ويقرر أن «الجميع يسير ويسعى لغايات معينة، وهذه الغايات لها علل تدفعها للتحرك نحو الشيء المطلوب، فلكل علة غاية معينة» (3).

وأوضح أن الطبيعة تفعل لأجل غرض مع أنها ليست لها روية، بل الحركات الاختيارية مبدؤها غاية القوة المحركة، ومن ثم فإن العبث فعل له غاية» (4) والعلل الغائية لا تفعل من ذاتيتها بل وراءها المدبر الخالق «فالعلة الغائية لها ماهية ولها وجود» (5).

وينتهي إلى أنه «مهما كانت هذه الأشياء في أحوالها وقواها وطبائعها، ومهما كانت أشكال ومناهج وطرائق حركات عقليات هذه الأشياء، فإنها دائماً وأبداً

(1) المعجم الفلسفي: ج 2، ص 124 « دليل الغائية هو القول: ان كل موجود فهو يفعل لغاية، وان الغايات الجبرية في هذا العالم مرتبطة بغاية كُليّة، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بنى عليه اثبات وجود الله. وانظر أيضاً: المباحث المشرقية، ج 1، ص 526 (القسم الرابع في العلة الغائية) «ان لكل مسبب فله سبب» ص 532 «والمراد بالغاية المعلولات».

(2) الرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 531.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 541.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 537. انظر الفصل الخامس في بيان ان للعبث والجزاف غاية، ص 535 - 537.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 540.

- حادثة» (1) وكونها جميعا حادثة يقتضي المرجح الخالق الذي يصنع، ويطبع للحوادث غايات معينة .

ويتبين لنا عند مقارنة دليل الغاية بالدليل السابق أنهما متشابهان في قاعدة أن كل ما في الكون بصورة شاملة تنتهي إلى وجود نظام يضبط علاقات كل الموجودات ببعض، ويقطع بأن علّة الغاية تبرهن على أن الموجودات لا تتجه إلى الغاية المعينة ما لم يوجهها الفاعل الحكيم، وأن المتباينات لا تتسق في علاقاتها مع غيرها ما لم يطبعها الخالق المختار على الإنساق لغاية معينة، والنتيجة أن لا بد من وجود قادر عالم يخلق الكائنات ويربّيها على النظام والانضباط لغاية معينة (*).

ويوضح الرازي ان هذه الطريقة في النظر العقلي توصل كل أحد من الخواص والعوام إلى الإقرار بأن وراء هذه الموجودات غايات حددها الخالق لحكمه . وهذا الطريق من التفكير يدل على وجود الله تعالى .

ويعتبر الرازي ان هذا الدليل أبسط الأدلة وأقربها إلى أفهام الخلق لأنها أشد التصاقا بالعقول، ولذلك انتهجها القرآن الكريم للدلالة على وجود الخالق، لأنها أبعد ما تكون عن الدقة والغموض وأقرب «إلى الأفهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام» (2).

فبرهان الغاية يهدف إلى إثبات وجود الله تعالى بطريقة استدلالية مبسطة تبتعد عن تعقيدات تسلسل العلّة والمعلول (3)، فمن مميزات هذا البرهان العقلي انه يستقيم على نوع معين من الترتيب .

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1، ص 541 .

(*) يلفت نظرنا الزركان إلى أن الرازي يسمي هذا البرهان طريقة الإحكام والإتقان في كتابه نهاية العقول . انظر كتابه فخر الدين الرازي ص 187 - 188 .

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 209 .

(3) يقول الرازي : «فمن الناس من قال ان قوله «سبحان الله» يدل على أنه عرف الله بدليل . وهذا باطل لأنه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى » .

انظر التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 209 .

أولاً : ان كل ما هو محدث فله بالضرورة محدث يصنعه ، فوجب أن تكون كلّ المحدثات متعلقة بصانع يصنعها .

ثانياً : ظاهرة وجود النظام والانضباط في الموجودات جميعاً تدل على ان الصانع الذي أوجدها وضبطها في النظام لحكمة . وتشير أيضاً إلى أن ترتيب هذا النظام المحكم إنما أوجده المختار الفاعل لغاية .

وفي كلتا المرحلتين يترتب ان الذات الإلهية موجودة ، ولكننا لا نرى حضورها ، بل نشعر بوجودها من خلال نسبتها إلى المخلوقات بمفهوم الغائية .

3 - دليل الاضتراع:

الاختراع هو الإنشاء والابتداع أي ايجاد الأشياء من لا شيء ، ودليل الاختراع برهان نظري يهدف إلى إثبات وجود الباري البديع الذي يبدع الأشياء دون سبق مادة أو مُدَّة (1) .

ومن الطريف ان نعرف بأن دليل الاختراع هو أفضل الأدلة النظرية عند الرازي ، باعتباره طريقة عقلية تدعو للنظر إلى إثبات الواجب من كونه العلة للممكن ، أي للوجود .

وإثبات وجود الله بالاستناد إلى مسألة الإمكان أي الاختراع والابتداع هو طريقة القرآن المفضلة حسبما يرى الرازي - تفسير الآية (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) (2) « أي نريهم الدلائل مرة بعد أخرى إلى أن تزول الشبهات ،

(1) الرازي : كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص 92 - 93 يقول ما نصه : « لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث وخالق ذلك المحدث شيء قديم ، وهذا هو قول المفوضة واصحاب الوسائط ، الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال ، وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر ، وذلك العقل معلول عقل آخر إلى عشر مراتب وأكثر ، ثم العقل الأول معلول وجود الله تعالى ، وعند المفوضة الإله الأكبر خلق السيارات السبع وفوض تدبير هذا العالم إليها . وإذا كان هذا الاحتمال فلا بد من إبطاله » .

(2) السورة 53 / فصلت : الآية 41 .

ويحصل الجزم والقطع بوجود الإله القادر الحكيم العليم المنزه عن المثل والفسد» (1).

فدليل الاختراع هو الدليل الموجود في القرآن الكريم (2)، ومقاصد آياته دفع الإنسان إلى التأمل والتفكر في آيات بديع السموات والأرض حتى يحصل الجزم على أن هناك إلهاً اخترع هذه الكائنات بعد أن لم تكن (3).

ويقدر الرازي أن الاستدلال على وجود الله تعالى بدليل الاختراع هو الطريقة المعتمدة عند أكابر الأنبياء (4).

يقول: «ان المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الإنسان، وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال كثيراً جداً» (5).

وبالملاحظة الدقيقة من هذا كله تكمن في أن القرآن الكريم حَصَّ الإنسان على النظر والتدبر في دلائل الآفاق والأنفس حتى يستسلم للتوحيد. وقد قرّر الرازي «ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح للإستغراق في معرفة الحق، وإنارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد. ودلائل التوحيد محصورة في قسمين: دلائل الآفاق ودلائل الأنفس» (6).

ولذا ينتهي الرازي إلى أن العلم بوجود الصانع المخترع «موقوف على معرفة وجوده، ولما لم يكن العلم بوجوده ضرورياً بل استدالياً، لا جرم أوردنا هنا ما يدل على وجوده. واعلم أننا بيّنا في الكتب العقلية أن الطريق إلى اثباته سبحانه وتعالى، إما الإمكان، وإما الحدوث، وإما مجموعهما. وكل ذلك إما في

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 139، و 140. وأيضاً الجزء 12 ص 176. ج 27، ص 104. وج 28، ص 108 فيقول: «الخلق ليس عبارة عن التكوين والإيجاد».

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 9، ص 138.

(3) الرازي: المصدر نفسه، ج 18، ص 233.

(4) الرازي: المصدر نفسه، ج 12، ص 149.

(5) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 138.

(6) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 9، ص 138.

الجواهر أو في الإعراض، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها» (1)

ويستعرض دليل الاختراع على ستة وجوه، وهي جميعا تتماثل في أساليبها المنطقية مع فكرة الخلق التي أوضحناها في الفصل السابق الخاص بالوجود والمساهية.

والحقيقة الهامة التي يلفت الرازي انظارنا إليها هي ان الاستدلال على وجود الصانع بالتقليد، أي دون استخدام العقل، لا يفي بالغرض وإذا كان غرض الإنسان اثبات وجود الله تعالى فان «التقليد ليس طريقا أئبنة إلى تحصيل هذا الغرض» (2).

وهذا يعني ان الدلائل العقلية عديدة، وما على الإنسان الراغب في اثبات وجوده الا أن يتأمل ويفكر في آيات الله تعالى، فكل شيء يرشد العقول والألباب إلى افتقارها إلى مدير يديرها، ومقدر يحفظها (3) دون حاجة إلى طريقة معينة يتقيد بها حتى يحصل على هذا الغرض.

ونكتفي بهذا القدر من الدلائل الثلاث باعتبار أن بقية الدلائل تتماثل في أبوابها، ولا اختلاف بينها الا في طريقة المنهجية وأسلوب انتقال الذهن من دليل لآخر، أما النتيجة التي لا تتخلف فهي الاقرار بوحداية الله تعالى.

ولذا يؤكد الرازي «ان الغرض من الدلائل القرآنية ليس المجادلة، بل الغرض منها تحصيل العقائد الحققة في القلوب» (4).

وهنا نتضح لنا نقطة أساسية في الفكر الإسلامي (5)، وهي أن الغرض من البراهين الاستدلالية النظرية لوجود الله تعالى ليس جدليا، فمسألة وجود الله تعالى

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 209 - ص 211.

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 60.

(3) الرازي: التفسير الكبير: المجلد الثاني ص 67.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب: ج 2، ص 99.

(5) انظر نص الوصية الكاملة للفخر الرازي حيث يقول «لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي التي وجدتها في القرآن»

ليست محلاً للقبول والرفض، لأن قضية وجود الله تعالى في الفكر الإسلامي ليست موضع بحث قابل للأخذ والرد «بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب».

وهكذا يظهر لنا البون الشاسع بين موقف الفكر الإسلامي وموقف غيره في مسألة براهين وجود الذات الإلهية.

والنتيجة التي نستخلصها من هذه البراهين أن المسلك الفكري السليم هو الإقرار بأن الله تعالى الذي نسلم بوجوده لا ينتمي إلى عالم الماديات، ولا تستطيع حواسنا المحدودة أن تدرك ماهيته، وعلى ذلك فمن العبث أن نحاول تصور ماهيته عن طريق البراهين النظرية (1).

من الواضح أن ما عرضناه من البراهين لا يعدو - في الواقع العملي - أن يكون مجرد افتراضات ذهنية، ولا تستند إلى أي أساس علمي من الوجهة التجريبية.

لذلك نقدم أفكاراً في وجود الإله تعالى تخضع لمنهج لا يقوم على حركة الذهن فقط، وإنما تفسح المجال للطاقات العقلية النورانية الروحية والمعارف الروحية كي يكسب العبد اليقين بوجود إله واحد تعود إليه كل الأشياء (2).

(1) عبد الحليم محمود: التوحيد الخالص أو الاسلام والعقل، ص 6 - 8. يقدم ملاحظة دقيقة تلقي الضوء على الفرق بين موقف الفكر الاسلامي وموقف غيره حيث يقول: «إن هذا الذي نقرؤه في تاريخ الفكر البشري عن عجز العقل في مجال العقائد، يدل في صورة سافرة على أن كل من يأمل أن يصل إلى يقين عقلي في ذلك، فإنه مغرور» (2) أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ص 66، ص 67.

وانظر ابن خلدون في مقدمته ص 863، ص 864 حيث يرى أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك. أي ادراك العلوم والمعارف. وينشأ من هذه الادراكات ارادات واحوال، فلا بد أن ينشأ عن كل مجاهدة فكرية حالة وتلك الحالة اما أن تكون نوع من عبادة واما أن تكون صفة حاصلة في اليقين. ولا يزال الإنسان يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة في الخواطر النفسية والوردات القلبية.

وتسمى هذه الأفكار التي ستقدمها بعدة أسماء (1) يمكن حصرها في أربع أفكار هي: فكرة الأنوار، وفكرة تفاضل القوانين، وفكرة أحسن الخالقين، وفكرة الإنسان. وقبل ان ننتقل إلى عرض هذه الأفكار الأربع نذكر القارئ ان الطريق الذي يسلكه الرازي من خلال هذه الأفكار وغيرها في إثبات وجود الله لا يكون بغياب العقل أو غفلته، بل بتطابق قوى العقل مع قوى الوجدان فيتكون ما يسميه هو بـ «نورانية العقل» (2).

أربع أفكار في إثبات الألوهية

تحتل فكرة الألوهية في الدين والفلسفة والعلم مكان الصدارة في الفكر الإنساني منذ بزوغه إلى يومنا هذا، وإلى يوم الدين.

وتتميز هذه الأفكار عن البراهين النظرية بأنها تتحلّى بإمكانيات التجربة الروحية في المعرفة والوعي الذي يسمو ويرتقي حتى يبلغ درجة اليقين فتزول مظاهر الشك والريبة، ويواصل الإنسان سيره مع مسألة وجود الله تعالى بخطى ثابتة في الحياة الدنيوية باعتبار ان وجود الله حقيقة ثابتة.

وهذه الأفكار الأربع - حسب الرازي - تتلخص فيما يلي :

أولاً: فكرة الأنوار

لُباب هذه الفكرة أن العالم مشحون بالأنوار العقلية يفيض بعضها على بعض ويمكن للإنسان أن يترقى في المعرفة بنور الفكر الإنساني حتى يصل إلى درجة الإدراك التام بوجود الله تعالى.

- (1) انظر كتاب بين الدين والفلسفة : محمد يوسف موسى . ص 146 إلى 153 .
- وانظر أيضاً كتاب يوسف كرم : العقل والوجود (الفصل الثاني : البرهنة على وجود الله) ص 143 إلى ص 151 .
- وانظر أيضاً أسعد علي : معرفة الله ، المجلد الأول، ص 304 - 311 .
- وانظر أيضاً كتاب د . عبد المنعم الحنفي : براهين وجود الله جل وعلا، ص 17 ص 75 .
- (2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، المسألة الثامنة، ص 278 . وأيضاً مفاتيح الغيب، ج 24، ص 225 . وانظر الفصل الخاص بـ : علم التفكير في الله من هذا البحث .

فالإِنسان يستطيع بالطاقة المعرفية الكامنة فيه أن يتصل بالعالم النوراني الذي يتمثل في الملائكة والنفوس السماوية فتفيض بأنوارها العقلية على قلبه ، ويظل يترقى ويتدرج بين الأنوار المعنوية حتى يصل إلى نور الانوار الله جل جلاله .

ويشرح أبو حامد الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار (1)» هذه الفكرة للراغب في بلوغ مقام اليقين بطريق الرياضة والمجاهدة حتى يكتسب «الملكة المستقرة المتأكدة» (2) فيتضح له بطاقات نوره العرفاني / الإنساني . عالم ما يسمى بالملائكة بأنواره لشريفة العالية ، ويظل يترقى إلى أن يصل إلى مقام نور الأنوار ، نور السموات والأرض .

يقول الغزالي : «ان كان في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية ، ولأجلها قد تسمى أربابا ، ويكون الله تعالى رب الأرباب لذلك . ويكون لها مراتب في نورانيته متفاوتة ، فبالأحرى أن يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب . والسالك للطريق ينتهي إلى ما درجته الكواكب فيتضح له إشراق نوره . وينكشف له العالم الأسفل بأسره تحت سلطانه وتحت إشراق نوره . وفي الوجود طبقتان من النور : أعني المنسوب إلى البصر والبصيرة أي إلى الحس والعقل . أما البصري فما نشاهده في السموات من الكواكب والشمس والقمر ، وما نشاهده في الأرض من الأشعة . وأما الأنوار العقلية المعنوية ، فالعالم الأعلى مشحون بها ، وهي جواهر الملائكة . والعالم الأسفل مشحون بالحياة الحيوانية ثم الإنسانية ، وبالنور الإنساني السفلي ظهر عالم السفلى ، كما بالنور الملكي ظهر نظام عالم العلو .

«فإذا عرفت هذا عرفت أن العالم بأسره مشحون بالأنوار الظاهرة البصرية والباطنة العقلية ، ثم عرفت ان السفلية فائضة بعضها على بعض فيضان النور من

(1) أبو حامد الغزالي : القصور العوالي : ج 2 ، ص 14 وما بعدها .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 13 ، ص 45 .

السراج ، وان السراج هو الروح النبوي القدسي، وان الأرواح النبوية القدسية مقتبسة من الأرواح العلوية اقتباس السراج من النور، وان العلويات بعضها مقتبسة من البعض، وان ترتيبها ترتيب مقامات. ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول. وان ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وان سائر الأنوار مستعارة، وانما الحقيقي نور فقط، وان الكل نوره، بل هو الكل بل لا هوية لغيره الا بالمجاز، فإذا لا نور الا نوره وسائر الأنوار من الذي يليه لا من ذاته» (1).

وينقل الرازي نفس ما ذكره الغزالي، فيقول «واعلم ان الشيخ رحمه الله صنف كتابه المسمى بمشكاة الأنوار، وأنا انقل محصل ما ذكره مع زوائد كثيرة تقوى كلامه» (2) وأضاف قائلا : «ان للإنسان بصرا وبصيرة، فالبصر هو العين الظاهرة المدركة للأضواء والألوان، والبصيرة هي القوة العاقلة، وكل واحد من الإدراكين يقتضي ظهور المدرك، فكل واحد من الإدراكين نور، الا انهم عددوا لنور العين عيوباً لم يحصل شيء منها في نور العقل، والغزالي رحمه الله ذكر منها سبعة ونحن جعلناها عشرين» (3).

ثم انتهى إلى ملاحظة دقيقة تستحق التقدير، وهي «أن هذا الكلام الذي رويناه عن الشيخ الغزالي رحمه الله كلام مستطاب، ولكن يرجع حاصلة بعد التحقيق إلى أن معنى كونه سبحانه نورا انه خالق للعالم وانه خالق للقوى الدراكية، وانه هادي أهل السموات والأرض» (4).

(1) أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار، ص 14 . انظر ايضاً كتاب : اسعد علي :

معرفة الله، ج 1، ص 304 ص 305 . حيث يفصل فكرة الغزالي .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 24، ص 224 .

(3) المصدر نفسه، ص 225 . يقول : القوة الباصرة لا تدرك نفسها .

أما القوة العاقلة فإنها تدرك نفسها (ص 226) القوة الحسية لا تدرك من الأشياء إلا ظواهرها، أما القوة العاقلة فتدرك باطن الأشياء وظواهرها . (ص 227) القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية . (ص 228) الادراك البصري لا يحصل إلا للشيء الذي في جهات، ولا يتناول إلا المقابل، أما القوة العاقلة فإنها مبرأة عن الجهات .

(4) المصدر نفسه ص 229 .

ومع اعتبار ما قاله الرازي من أن كل شيء في السموات والأرض يعود خلقه وهديته لله سبحانه وتعالى. إلا أننا مع المزيد من التدقيق والتفصيل وجدنا أن الرازي يختلف في طرحه للموضوع عن الغزالي بمعنى أن نظرة الغزالي لمعنى كونه سبحانه وتعالى نورا لم يخرج في ترتيبه وتوضيحه لتدرج الأنوار عن المنهج الإسلامي.

إن الرازي قد رتب معاني الأنوار ترتيباً إشراقياً يشابه ما شاع عند حكماء فارس القدماء، وعند قرينه صاحب حكمة الإشراق، والأفلاطونية المحدثة، وذلك مما يجعلنا نقرر بأن معاني فكرة الأنوار عند الرازي هي في النهاية محاكاة لفكرة الإشراق من الناحية الدوقية.

يرى الرازي أن العقل النوراني يتدرج في اقتباسه للأنوار الحاصلة في الأرواح السماوية، وأن مراتب هذه الأرواح تترقى «وكل ما كان أقرب إلى المنبع الأول فإنه أقوى مما هو أبعد منه، ثم تلك الأنوار لا تزال تكون متروية حتى تنتهي إلى النور الأعظم، والروح الذي هو أعظم الأرواح منزلة عند الله» (1). يظهر من النص أن الرازي يحاول إخفاء تأثيره بالفكر الإشراقي فيحدد ما تصوره تمايزاً واختلافاً لما شاع في أوساط الإشراقيين من أن النور الأعظم هو الله، لذلك قال أن النور الأعظم ليس هو الله تعالى بل هو: «الروح الذي هو أعظم الأرواح» هذا بالإضافة إلى حرصه على إبطال «قول المانوية الذين يعتقدون أن الإله سبحانه هو النور الأعظم» (2).

ونظراً لاستمداد المذهب الإشراقي حكمته ومعانيه من مذاهب الثنوية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة في أخذها بالروحانيات وبالعقول الملائكية التي هي أنوار سماوية، باعتبار أنها «وسائط بين الله تعالى وبين البشر» (3) رأيت من الأفضل أن أقسم موقف الرازي من معاني الأنوار إلى قسمين:

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 24 ص 230.

(2) المصدر نفسه: ص 224.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 2، ص 112. وانظر نفس المصدر ج 1، ص 72-76.

القسم الأول : يخص تلقي الإنسان المتعبد أنوار المعرفة في إطار حكمة الإشراق.
القسم الثاني : يخص معنى اعتبار النجوم والكواكب عقولاً ملائكية ونفوساً سماوية تؤثر في العالم السفلي وتسير أموره.

ان فكرة الأنوار في إطار حكمة الإشراق تعني : « ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد من المواد الجسمية » (1).

وقد بين السهروردي صاحب كتاب : حكمة الإشراق « انه لا شيء أظهر من النور ، والنور اما أن يكون محتاجاً كالعقول والنفوس ، واما ان يكون فنيا مطلقاً ، وهو الحق سبحانه ، ويسمى نور الأنوار ، والنور المقدس ، والنور الأعظم ، وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود انما هو خروج من الظلمة إلى النور . وان أقرب الموجودات إلى نور الأنوار أكثرها كمالاً ، ويكون أبعدا عنه أقلها نوراً وبهاء » (2).

نلاحظ ان الرازي يردد نفس هذه المعاني التي كان قد أشاعها ابن سينا من قبل ، ولكن بألفاظ أخرى فيقول « ان هذه الأنوار سفلية كالأرواح السفلية التي للأنبياء والأولياء ، أو علوية كالأرواح العلوية التي هي الملائكة ، فإنها بأسرها ممكنة لذواتها ، والممكن لذاته يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره ، والعدم هو الظلمة والوجود هو النور ، فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بإنارة الله تعالى . فالحق سبحانه هو الذي أظهرها بالوجود بعد أن كانت في ظلمات العدم ، وأفاض عليها أنوار المعارف بعد أن كانت في ظلمات الجهالة . وعند هذا يظهر ان النور المطلق هو الله سبحانه ، وان اطلاق النور على غيره مجاز ، اذ كل ما سوى الله ، فإنه من حيث هو هو ظلمة محضة ، لأنه من حيث أنه هو عدم محض .

(1) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، ص 93 . ورد فيه ما نصه : « وحكمة الإشراق هي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف ، وهي عين حكمة أهل فارس القديمة وتختلف حكمة الإشراق عن الفلسفة الأرسطية بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس في حين ان الفلسفة الأرسطية مبنية على الاستدلال والعقل ، واكتساب النفس للمعرفة .

(2) شهاب الدين السهروردي : حكمة الإشراق ، ص 7 وانظر أيضاً جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 1 ، ص 94 - 95 .

بل الأنوار إذا نظرنا إليها من حيث هي هي فهي ظلمات، لكنها من حيث هي هي ممكنات. والممكن من حيث هو هو معدوم، والمعدوم مظلم» (1).

فإذا كانت معاني الإشراق تقتضي القول بأن الإنسان له أن يرتقي إلى مقام الأنوار القدسية من خلال التدرج بين العقول النورانية إلى أن يبلغ مقام نور الأنوار بالكشف، فهذا لا يعني - عند الرازي - أن هذا الترقى سينتهي إلى معرفة ماهية نور الذات الإلهية أو اكتساب «أنوار النبي» (2) حسبما يرى أهل الإشراق. (3) فنجد أن الرازي في موقفه من فكرة الأنوار يقف عند حد القول بأن «العبد لا يزال يكون مترقياً، فإن وصل إلى درجة كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة حجاباً له عن الترقى إلى ما فوقها، ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان البعد أبداً في السير والانتقال، وأما حقيقته فهي محتجبة عن الكل». (4)

فالرازي إذن يقف بفكرة الأنوار إلى حد معين، باعتبار أن الذات الإلهية محتجبة أبداً بحجاب النور مما يمنع ادراكها، وانتهى إلى أنه «لما ثبت أن الله

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 23، ص 229.

(2) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشراق، في الكتاب التذكارى «شيخ الإشراق» شهاب الدين السهروردي: أن كل واحد منهما (أي ابن سبعين والسهروردي) وضع منطقاً إشراقياً أو ذوقياً لا يقوم على أساس التجربة والاستقراء، وإنما على أساس الفطرة والملاحظة والقول باستمرار معنى النبوة، فالقطب هو الوساطة الذي يأخذ عن النبي (صلعم) ويفيض على العالم، فالوارث (المحقق) هو الفياض على العالم بالجملة. وقد نسب إلى كل من حكيم الإشراق وابن سبعين القول بأن النبوة لا تنقطع، وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبته. وقد هاجمها ابن تيمية قائلاً: فالواحد من هؤلاء يطلب أن يصير نبياً «ص 294، 295. فتاوى، ج 5.

(3) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 180 حيث ورد ما نصه: «نظرية النبوة: الفارابي أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبوة، وفسرها تفسيراً سيكولوجياً، وعدها وسيلة من الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء. فالنبي في نظر الفارابي ضروري وانظر إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 73 إلى 122.

وانظر أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 268 - 274،

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 23، ص 231.

سبحانه وتعالى متجل في ذاته لذاته، كان الحجاب. والمحجوب لا بد أن يكون محجوباً، إماً بحجاب مركب من نور وظلمة، وإماً بحجاب مركب من نور فقط أو بحجاب مركب من ظلمة فقط» (1).

أما فيما يخص معنى ترقى الإنسان كي يكتسب «أنوار النبي» ليكون قادراً على الاتصال بالعالم العلوي، أو مخترقاً حجب الغيب باعتباره أثراً من آثار الأنوار الإلهية كما يعتقد أهل الإشراق. فالرازي لا يتطرق لمثل هذه المعاني بل يرى أن هذه الفكرة (الفارابية) (2) تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي (3) المسلم به في الكتاب والسنة (4).

ويمكن أن نحصر أوجه التباين والخلاف بين موقف الرازي وموقف الإشراق في النقاط الثلاث التالية :

الأولى : أن اشراق أنوار المعرفة - عند الرازي - يكون بالتجربة العملية والرياضة الروحانية عن طريق التبعّد على الصراط المستقيم «فالعبد إذا كان مشغلاً بالعبودية فإنه يكون أبداً في الترقى» (5).

-
- (1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 23 ، ص 232 .
 - (2) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 76 .
 - (3) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال، ص 180 - 188 .
 - (4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 18، ص 217 يقول بالنص : «واعلم أن مراتب الموجودات ثلاثة : المؤثر الذي لا يتأثر وهو الإله تعالى وتقدس، والمتأثر الذي لا يؤثر وهو عالم الأجسام ، فإنها قابلة للتشكيل والتصوير والصفات المختلفة والأعراض المتضادة فلا يكون لها تأثير في شيء أصلاً . وهذان القسمان متباعدان جداً وبتوسطهما قسم ثالث وهو الذي يؤثر ويتأثر، وهو عالم الأرواح، فخاصية جوهر الأرواح أنها تقبل الأثر والتصرف عن عالم نور جلال الله، ثم إنها إذا قبلت على عالم الأجسام تصرف فيه وأثرت فيه ، فتعلق الروح بعالم الأجسام بالتصرف والتدبر فيه ، وتعلقه بعالم الالهيات بالعلم والمعرفة » .
 - (5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 23، ص 231 .

بينما يقرر ابن سبعين والسهورودي المقتول (1) «إن أنوار المعرفة» لا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد بل بالنفحات الإلهية حتى يبصر الإنسان ما لم يبصر، ويعلم ما لا يعلم» (1) ويؤكد ابن عربي أن من خصائص هذه المعرفة سريانها من الله، وليس باكتساب العبد (2).

الثانية : أن المصدر الأساسي لفكرة الأنوار عند الرازي هو الله تعالى حسب التصور القرآني فعنده أن «النور» الوارد في قوله تعالى : «الله نور السموات والأرض» (3) صفة مجازية يقصد بها الهداية والعلم (4)، ولذا «فالعبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله تعالى أكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد أجلى» (5)

وهذه إشارة إلى أن المعرفة النورانية يجب أن تنبع من عقيدة التوحيد البحت من مصدره القرآني دون الأخذ من عقائد الديانات القديمة .
في حين أن مذهب الإشراق ليس الا مزيجاً من العقائد الفارسية واليونانية (6).

(1) شهاب الدين السهروردي : حكمة الاشراق، ص 6 .

عبد الحق ابن سبعين : : بُدُّ العارف، ص 97 .

انظر أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 250 - 293 .

(2) اسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ص 211 يقول : «من خصائص هذه المعرفة» انها تسري من الله، وليست باكتساب العبد . إنها كرامة من الله يهبها فضلاً منه ومكرمة .

(3) جزء من الآية 35 من سورة النور .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 23، ص 224 .

(5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 13، ص 46 .

(6) محمد علي أبو ريان : «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، الفصل الثاني من الكتاب التذكاري شيخ الإشراق، حيث يقول : ان السهروردي يتمسك في عناد واضح لنسبة المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني، ويقسم حدا فاصلا بين الحكمة البحثية المشائية، والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس، ويجعل من أفلاطون

تلميذاً لزرادشت متوهماً ان الثنائية الفارسية هي مصدر فلسفة أفلاطون» ص 39 - 42 .

ولذا فإن مصادر المعرفة النورانية عند أهل الإشراق متعددة ومختلفة ، فالارتباط بين القول «بالأنوار» عند الفارسيين ، والقول «بالعقل الفعال» عند اليونانيين ، واضح بين الحكمتين الفارسية واليونانية . فكل من مصادر الحكمتين يختلفان في تصورهما للذات الإلهية مما يقتضي التباين في معنى النور والأنوار ، حسب التصور الإسلامي الذي حدده القرآن .

واذن فإن الرازي يرى أن المسلم المتعبد الذي يطلب اكتساب المعرفة والهداية من الله تعالى عليه أن يتدبر في مراتب مخلوقات الله في العالمين السفلي والعلوي ، حتى تتجلى في قلبه معاني التوحيد المطلق لله الواحد القهار ، وليس له أن يتصور الذات الإلهية بطريقة أهل ديانة الثنوية (1) أو أصحاب حكمة المشائية (2) .

الثالثة : ان الغرض من فكرة الأنوار عند الرازي هو تشجيع كل نفس (إنسانية) على احياء قدرتها الروحانية حتى تكتسب العلوم النورانية من العقول الملائكية العالية الشريفة ، باعتبار أن «النفوس الناطقة لها أن تتحصل من القوى النورانية على المعرفة أو اللذة العقلية» (3) على حد تعبير الرازي .

وإن الغرض من هذه الحصيصة المعرفية هي «ادراك المعقولات ، والمدرَك العقلي هو البارئ تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم» (4) .

(1) ارثر كريستنسن : إيران في عهد الساسانيين ص 132 - 135 «إن امرا خاصا يلفت نظرنا وهو الحرمه العظيمة التي كانت للشمس في الديانة المزدكية الساسانية » .

(2) جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 84 - 85 : «قد زعم الاسكندر الافروديسي احد شراح ارسطو ان هذا العقل الفعال المفارق للمادة هو الله ... » في المصدر نفسه انظر تلخيص نظرية العقل الفعال ص 86 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 422 .

يقول بالنص : «ان النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائم من الاتصال بالمبادئ المفارقة ويرتسم مما فيها ادراك لبعض ما كان أو سيكون من المغيبات » .

(4) المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 429 .

ومن أجل الحصول على هذه المعرفة أو اللذة العقلية - أي لذة معرفة الباري وحقيقة الوجود - يؤكد الرازي على وجوب الزهد عن اللذات الحسية «لأن انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فإذا زال هذا المانع ظهرت اللذة» (1). ولذلك يلح الرازي كثيرا على أن المدركات العقلية أشرف من المدركات الحسية، وأن الذي لا يتذوق اللذة العقلية، ولا يعرف إلا اللذة الحسية يكون حاله كحال «الحمار في لذة بطنه وفرجه» (2).

إذن يمكن القول بأن الغرض من موقف الرازي هو تهيئة فسحة أخلاقية لانتشال الإنسان المسلم من ظلمات اللذات الحسية (البهيمية) التي فاضت على الجماعات الإسلامية مع آخر ومضات حضورها في تاريخ الحضارة الإنسانية. أما الإشراقيون فقد عمدوا إلى محاولة «فكرية» للتوفيق بين المذاهب والحكم الإشرافية القديمة بغرض اقحامها في مجال المعرفة الإسلامية تحت راية إحياء التراث العقائدي القديم بصياغة جديدة تناسب مع تطور البيئة الثقافية الإسلامية في القرن السابع الهجري.

وتتميز هذه الفترة باكتمال منهج النظر العقلي (الفلسفي)، ومنهج النظر الذوقي (الصوفي) فظهر الإشراق بغرض التوحيد بين حكمة الفلاسفة وذوق الصوفية في منهج واحد (3)

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 423.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 435.

(3) حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينو مينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكاري شيخ الإشراق: يقول: «أتى السهروردي (في القرن السادس) بعد أن تم الفصم المنهجي في الحضارة الإسلامية بين منهج النظر عن المتكلمين وفلاسفة، ومنهج الذوق عند الصوفية، الأول منهج عقلي والثاني منهج قلبي. وقد تنازع هذان المنهجان معاً في الحضارة الإسلامية، كل منهما يود أن يعتبر نفسه ممثلاً لها ومعبراً عن جوهرها، حتى أتى السهروردي وأراد القضاء على هذا الفصم المنهجي، ووحد بين حكمة الفلاسفة وكشف الصوفية في منهج واحد وهو الذي عرضه في حكمة الإشراق» ص 172-173.

فالإشراق منهج فكري عرفاني يستهدف حصول العلم الكشفي أي إنكشاف الحقيقة الأزلية في نفس الإنسان، وذلك باستبطان ما يدور داخل ذات الإنسان حتى ينقل من عالم الظلمة إلى عالم النور.

فيتحصل على المعرفة النورانية «وذلك لا يكون الا عن طريق مفارقة البدن. وطريق خلاصه في عدم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بمباشرة الفضائل الروحية» (1).

الغرض الأخلاقي إذن ليس الا وسيلة فقط بينما الغاية المقصودة في الإشراق هي الاتصال بذات الله «نور الأنوار».

وهذا المنهج الفكري الذي يبدو أنه أقرب إلى التصوف منه إلى الفكر الفلسفي قد سقط في برائن شبك الثنوية الفارسية والوثنية اليونانية، لما يحتويه من مقاصد غير إسلامية.

ومن هنا يظهر الفرق بين موقف الرازي ومواقف أهل الإشراق من معاني «الأنوار».

فالرازي لا يتحدث عن «فيض النور» باعتباره وسيلة لايجاد الموجودات بقصد الاستغناء عن فكرة الخلق في الإسلام.

ولا يتحدث عن أن عالم الأنوار - أو عالم الملائكة - باعتباره عالماً أزلياً أبدياً يحل محل فكرة الجنة في الإسلام.

ولم يقل أبداً أن النفوس البشرية يمكن لها رؤية الله تعالى رؤية مكاشفة وشهود.

(1) محمد البهي : دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري . الفصل التاسع . من الكتاب التذكري لشيخ الإشراق . يلاحظ أن شيخ الإشراق يردد نفس الفكرة فيحدد «رسالة الانسان بالعلم، علم العالم العلوي، وهو ملكوت الله، أو عالم الأنوار والملائكة، وفي علمه بهذا العالم تكمن لذاته الدائمة، وفي بقائه على الجهل به تكون شقوته . والانسان لا يعلم العالم العلوي إلا إذا اطلع عليه وشاهده وذلك لا يكون إلا عن طريق مفارقة البدن . وطريق خلاصة في عدم انجذابه إلى قوى البدن وشهواته بمباشرة الفضائل الروحية » . ص 255 .

ولا توجد إشارة ولو بعيدة إلى فكرة النبوة المكتسبة أو فكرة الوحي المستمر،
أو الحكيم المتأله الواسطة بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين العالم.

مثل هذه المعاني الغريبة عن الإسلام (البحث) لا نجد لها أثرا في موقف
الرازي من فكرة الأنوار.

وإذا كان هناك ما نلاحظه في موقف الرازي في إطار حكمة الإشراف، فهو
تطرقه لفكرة «الواسطة» بين العالم العلوي والعالم السفلي في عدة مواضع من
كتبه وخاصة كتابه: المباحث المشرقية، حيث تحدث عن وجود عقول في
العالم العلوي تؤثر بطبيعتها في أمور العالم السفلي، وهكذا تنتقل إلى القسم
الثاني.

وقبل أن تنتقل إلى القسم الذي يخص معنى اعتبار النجوم والكواكب عقولا
ملائكية ونفوسا وسماوية تؤثر في العالم السفلي أو تسير أموره. يجب أن نؤكد
على أن مصطلح «الأنوار» الذي يستعمله الرازي ليس الا فكرة شائعة في الديانات
الفارسية والفلسفة الأفلاطونية.

فقد استخدم الرازي معاني النور والظلمة ليعبر عن التجربة الروحية التي
تتميز بتلقي مذكرات ذوقية تضمحل فيها «العلامات والإمارات ولا يبقى في
العقول والألباب» (1) الا أن ينتقل إلى عالم الملكوت العلوي ويترقى من ضيق
عالم الأجسام إلى فسحة عالم الأفلاك وانوار بهجة السموات (2) «ويصير القلب
مستنيرا بأنوار القدس» (3) «ويبلغ العبد أعظم الدرجات حين يصبح قلبه
مستنيرا بنور جلال الله» (4).

وهذه اللغة «الإشراقية» نجدها في أية تجربة صوفية، فلفظ «النور»
وارد بكثرة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وهو شائع كمصطلح في

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 53.

(2) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 378.

(3) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 378.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 32، ص 177.

الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وفي التراث المصري عند اخناتون خاصة ،
وفي التصوف المسيحي والعقائد الغنوصية .

لذا اعتبر ان استخدام الرازي لمصطلح « الأنوار » هو استخدام مقبول
من مفكر إسلامي يريد أن يمثل بعلمه الموسوعي البيئة الثقافية التي نشأ فيها .
فساير روح عصره الذي اتخذ « المعرفة النورانية » كمنهج معرفي يعبر عن رفض
حياة البذخ والترف البدني . ويطمح إلى امتلاك سبيل للمعرفة تتفق وطبيعة
فهمه للإسلام .

فموقف الرازي هو عبارة عن رد فعل طبيعي لما استشرى في المجتمع
الإسلامي من نزعات مادية مفرطة .

أما عن موقف الرازي من « واسطة » العقول الملائكية والنفوس السماوية بين
الله تعالى والبشر ، فالواقع أن فكرة تأثير الأرواح الفلكية على الأرواح البشرية (1)
فكرة تبدو غريبة على شريعة الإسلام التي تجعل من الذات الإلهية المؤثر الوحيد
في الوجود .

وقد شعر الرازي بخطورة القول بأن الأرواح الفلكية لها آثار في حياة
البشر ، فأخذ يحاول في عدة مواضع أن يثبت لنفسه عدم مناقضة الشريعة لمثل
هذه الأقوال . فتساءل : « كيف يمكن استنكار ذلك من الشريعة الإسلامية ؟ » (2) ؟

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الخامس ، ص 187 . يقول : « إن الأرواح البشرية
مختلفة في جواهرها وطبائعها ، وكما أن الأمر في الأرواح البشرية فكذا القول في الأرواح
الفلكية ولا شك ان الأرواح الفلكية في كل باب وكل صفة أقوى من الأرواح
البشرية . ويكرر الرازي هذه الفكرة عدة مرات في التفسير -

انظر مثلاً مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 72 يقول : « ثبت في علم المعقولات ان
عالم : الأرواح مسؤول على عالم الأجسام ، وإنما هي المدبرات الأمور هذ العالم كما قال
تعالى : (فالمدبرات أمرا) فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعاذة من الأرواح البشرية
بالأرواح العالية الطاهرة » .

(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الخامس ، ص 187 قال مانصه : « هذا كلام ذكره
محققوا الفلاسفة وإذا كان الأمر كذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة أمر مقبول
عند الكل فكيف يمكن استنكاره من الشريعة »

أو «كيف يليق بالعاقل الإنكار؟» (1) أو «كيف يستبعد مجيئه من الشرع؟» (2).

ويبدو أن الرازي لم يصل إلى ضبط موقفه الصريح من فكرة «الواسطة» بين الله تعالى ومخلوقاته في العالم السفلي، لذلك التجأ إلى أساليب الإبهام والغموض، واعتمد على الرموز والنكت المستورة في عرض موقفه.

ولنا أن نتساءل: ماذا يقصد الرازي حين يقول في الفصل الخاص بكيفية الإخبار عن الغيب أنه «يكتفي بالقدر الضئيل المشتمل على رموز ونكت، ومن استحضر الأصول الماضية، ووقف عليها ظفر بالحق الذي لا محيص عنه، ولكن تركناها مستورة لئلا يصل إليها إلا من هو أهلها» (3).

فما هي الأصول الماضية التي يشير إليها الرازي؟ هل هي «الهرمسية» (4) التي تعتقد بأن النفوس الفلكية هي الواسطة بين الله تعالى والخلق؟؟

(1) الرازي: التفسير، المجلد الخامس، ص 191.

(2) المصدر نفسه، ص 188 حيث قال بالنص: «وإذا كان هذا متفقاً عليه بين قلماء الفلاسفة وأصحاب الأحكام، فكيف يستبعد مجيئه من الشرع».

(3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2 ص 445. لمزيد التفصيل في هذه الظاهرة انظر: مفاتيح الغيب ج 1، ص 76 - 89 حيث يبحث في الجن والشياطين والأجسام الهوائية، ومرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ص 77 والملائكة الأرضية ص 78، والروح الفلكي ص 79، دليل وجود الجن والشياطين والأرواح في القرآن من ص 80 إلى ص 83، صفة الملائكة وتحقيق الكلام في الوسوسة ص 84، القوى النفسانية والخواطر من ص 25 إلى ص 88، هل يعلمون الغيب ص 89.

(4) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 519، ورد فيه مانصه:

«يطلق اسم الهرمسية على جملة من النظريات التي يعتقد أنها ترقى إلى كتب مصرية قديمة تسمى بكتب (طاط). وهي مدونة في كتب يونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها وهرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري (تحت) وسماء الأفلاطيون المحدثون هرمس المثلث العصمة. والهرمسية مرادفة للكيمياء السحرية».

ولمزيد التفصيل انظر أيضاً كتاب الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2 من ص 6 إلى ص 44.

وَمَنْ هُمْ أَهْلُ هَذِهِ الْمَعَارِفِ الْمُسْتَوْدَةِ (1)؟ هَلْ هُمْ أَصْحَابُ مَذْهَبٍ
«الروحانيات» (2) من الحضارات المصرية والبابلية واليونانية القديمة؟؟ أم هم
أصحاب التوق والذوق؟؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نتذكر بأن الرازي لا يُبطن منزعا
شعوبيا لكن جدلية عصره فرضت عليه احترام «قدماء الفلاسفة وأصحاب
الاحكام» (3) فذكر أفكارهم في هذه المسألة ووصفهم «بمحققى الفلاسفة» (4)
أو «المحققين من الحكماء» (5) على حد تعبيره.

هذا بالإضافة إلى أن الرازي يحترم هرمس ويقول أنه إدريس عليه السلام ،
وهو جد أبي نوح عليه السلام . وسمى إدريس لكثرة دراسته وان الله تعالى شرفه
بالنبوة وأنزل عليه ثلاثين صحيفة ، وهو أول من خط بالقلم ونظر في علم
النجوم والحساب وأول من خاط الثياب ولبسها . «واعلم ان الله انما مدحه بأن رفعه
إلى السماء لأنه جرت العادة ان لا يرفع إليها الا من كان عظيم القدر والمنزلة» (6).

(1) طه خضير ، محمد مصطفى : دراسات في التصوف الاسلامي ، المبحث الخامس
مصادر التصوف الاسلامي ، ص 171 - ص 180 المصدر الهرمسي (وقد صبت حكمة
كهنة مصر القديمة في التراث الذي ينسب إلى «هرمس الحكيم» ويرى فيه البعض
شخصية ادريس عليه السلام . وكان للتراث الهرمسي إثر كبير في الافلاطونية المحدثة
والصائبة والإسماعلية وسائر الفرق الباطنية وهي تيارات عملت في البيئة الثقافية
فِي الاسلام ص 172) لمزيد التفصيل انظر لدى بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص 13
وما بعدها . وفي ص 358 ما نصه : «اقتبس اهل الفرق الصوفية اجزاء كثيرة من الحكمة
الفيثاغورية والافلاطونية وتزيّنت منها (ثيوصوفية) ملفقة من مختلف الآراء ، ثم ان
أصحاب هذه النزعة اعتبروا ارسطو من أساتذتهم . وقد جعلوه من تلاميذ اغاثاذيمون
وهرمس» .

- (2) الشهرستاني : ج 2 ص 6 ، 8 .
(3) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الخامس ، ص 188 .
(4) المصدر نفسه ، المجلد الخامس ، ص 187 .
(5) المصدر نفسه ، المجلد الخامس ، ص 191 .
(6) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 21 ، ص 233 .

فالاحترام للفكر القديم هو الذي جرف الرازي إلى الاعتقاد بأن للأفلاك والكواكب قوى خاصة تؤثر في مصالح البشر. فقال : «انه سبحانه خلق هذه هذه الأفلاك والكواكب وأودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع هذه البقعة الأرضية» (1).

لقد أكد في كتابه المحصل «ان النفوس السماوية والعقول الفلكية هي الملائكة (2) وشرح في كتابه المباحث الشرقية كيف «ان السماء حيوان متحرك بالإرادة» (3) وأشار في تفسيره «ان العقول الملائكية هي وسائط بين الله تعالى وبين البشر» (4) وان «هذه الأرواح الشريفة العالية لا يبعد أن يكون فيها ما يكون لقوتها وشرفها يظهر منها آثار في أحوال هذا العالم. أليس ان الإنسان قد يرى أستاذه في المنام ويسأله عن مشكلته فيرشده إليها؟ أليس جالينوس قال كنت مريضاً فعجزت عن علاج نفسي فرأيت في المنام واحداً أرشدني إلى كيفية العلاج؟» (5)

ويؤكد الرازي ان عدم الاتصال بتلك الأرواح ليس للبخل من جهتها، أو لعدم كون النفس قابلة لتلقي تلك الصور بل لأجل انغماس النفس في البدن هو المانع من ذلك الاتصال التام (6).

ولا شك في أن مطالعة هذه الأقوال للرازي تفيد تشابه هذه المعاني مع ما شاع في الثقافة القديمة عند الفرس والمصريين وفي الأفلاطونية

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثالث، ص 120، ص 121 .

(2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 142 .

(3) الرازي : المباحث الشرقية، ج 2، ص 74 و ص 77 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب ج ، ص 112 .

(5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 31، ص 31 .

(6) الرازي : المباحث الشرقية، ج 2، ص 421 . ولقد أكد الرازي بوضوح في تفسيره

مفاتيح الغيب، ج 1، ص 74 «إنه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الأشخاص الروحانية

فوق كثرة الأشخاص الجسمانية، وان السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة، وكذلك

الآثير والهواء مملوءة من الأرواح، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة، وبعضها كدرة مؤذية» .

المحدثنة (1). وقد يحمله البعض هذا على التصور بأن الرازي من تلاميذ المدرسة الهرمسية التي تسعى إلى إحياء الفكر العرفاني القديم في مظهر إسلامي. واعتقد أن هذا التصور هو الذي دفع د. سيد حسين نصر إلى اعتبار أن مثل هذه الأقوال ما هي «في الواقع إلا نوع من العرفان القائم على الرياضة والتوسل بالعالم الغيبي غلب عليه الظهور في مظهر الفلسفة الحديثة. فإحياء الفكر العرفاني اليوناني القديم والمدرسة الهرمسية على وجه الخصوص من أهم المسائل الحساسة في تاريخ الفكر الإسلامي الخليفة بالمزيد من التحليل والاستقصاء» (2). ولكن عند التحليل والاستقصاء يظهر البون الشاسع بين جوهر الفكر اليوناني وجوهر الفكر القرآني، فالفلسفة اليونانية لا تعرف في هذا الوجود قوة أعلى من العقل، وبالتالي لا تؤمن بالبعث ولا بوجود عالم الغيب (3).

أما الفرق بين المدرسة الإسلامية والمدرسة الهرمسية، فيتجلى في تباين عقيدة التوحيد عن عقيدة الصابئة - وريثة الهرمسية - اذ تذهب لمخاطبة النجوم والكواكب باعتبارها آلهة وأرباباً مقربين لإله الآلهة ورب الأرباب (الله سبحانه وتعالى). وقد أوضح الشهرستاني الفرق بين الصابئة والإسلام في فصل خاص تحت اسم: مناظرات بين الصابئة والحنفاء. «وفيها فوائد لا تحصى» على حد تعبيره (4).

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 179 - 180. يقول: «الأفلاطونية المحدثة هي أكثر المذاهب أثراً في العالم الإسلامي، وأنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الإسلام، وقبِلها المسلمون من فلاسفة فابتعدوا بها عن روح الإسلام

(2) سيد حسين نصر: شيخ الاشراف السهروردي، الكتاب التذكاري، ص 25 - 26.

(3) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 102. قال: «إن الإسلام قد قدم ميثاقاً يريده القرآنية، وهي في جوهرها معارضة لروح الفلسفة اليونانية لقد كانت الفلسفة اليونانية نغمًا تشاؤمياً ولم تعرف أبداً نغمة الوحي فلم تعرف قصة البعث وبالتالي لم تعرف قصة الخلق».

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، ص 45: «حكم هرمس العظيم، المحمودة آثاره المرضية أقواله وأفعاله، الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس النبي عليه السلام».

لذا نكتفي بالقول أن أصحاب المدرسة الهرمسية ومن بينهم الصائبة (1) يرون أن هناك أساليب خاصة لمخاطبة النجوم للتوصل إلى نوع من الكشف عن المعارف السماوية، فأعلن أصحابها على أن بأيديهم «مفاتيح الأسرار الإلهية» و«أسرار القدس الأعلى» وأن النجوم والكواكب وسائط وشفعاء بين الله وعباده (2).

وهنا نعود إلى التساؤل: هل الرازي من المفكرين المسلمين الذين يبطنون الإيمان بعقائد فارس القديمة المنغوسة في الهرمسية؟؟ هل غابت عن الرازي طبيعة الفلسفة الإسلامية التي رفضت الحاد الفكر اليوناني (3) فانساق إلى الأخذ بما ذهب إليه أصحاب مذهب الإشراق؟؟

لا شك أن الرازي من رجال الفكر الإسلامي الذين «يضعون تصورا فلسفيا جديدا ما أبعد عن تلك الفلسفة الانتخابية الموفقة التي قذف بها العالم الإسلامي السوربان (من يعاقبة ونساطرة) والصائبة، وعاونهم عليها أمراء الترف الحالمون في قصورهم المرفهة المنيفة» (4) على حد تعبير علي سامي النشار.

يبدو لي أن الرازي حينما التجأ إلى الرمز والنكت والتستر إنما قصد أهل التوق والذوق الصوفي الذين يؤمنون بأن النفوس الناطقة تستطيع أن تتدرج

(1) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص 80 حيث يقول: «إن المدرسة الهرمسية نشأت في الاسكندرية ثم حفظت وروجت فيما بعد في الشرق الأدنى على يد صائبة حيران الذين كانوا يعتبرون المجموعة الهرمسية بمثابة كتاب سماوي لهم، وأن مصادر حكمة الإشراق - في اعتقاد السهروردي وكثير من مؤلفي العصور الوسطى - قد انزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس».

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1، ص 233.

(3) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 184. يقول إن الفلسفة

الإسلامية الحققة لم تتناول أبدا الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة».

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 185.

في المعارف النورانية حتى تتصل بالنفوس الملائكية حسبما أوضحناه في القسم الأول من هذا الفصل.

ان الرازي يقول بكل وضوح ان «الملائكة هم الوسائط بين الله تعالى وبين عباده في الفوز بجميع السعادات العاجلة والآجلة والخيرات الجسمانية والروحانية» (1).

أما مسألة تأثير عالم الأفلاك كأرباب وقوى قادرة على الخلق والإبداع، فالرازي لا تفوته أوجه البطلان في مثل هذه المسائل لذلك يؤكد «ان دلائل الحدوث في الأفلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها وأكثر، ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق بأقل العقلاء نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب» (2).

وركن الرازي بكل عناية على نقد العقيدة التي تذهب إلى عبادة الكواكب باعتبار قدرتها على الإبداع والإيجاد، وأثبت ان الشيء القادر على التأثير «انما صح كونه مقدورا له باعتبار امكانه، والإمكان واحد في كل الممكنات، فوجب في كل الممكنات أن تكون مقدورة لله تعالى. فكونها في نفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الإيجاد والإبداع فثبت بهذا الطريق ان الإله الأكبر يجب أن يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الأسفل بدون واسطة الاجرام الفلكية» (3).

وأثبت أن الكواكب والنجوم محدثة مفتقرة إلى موجد يوجدها، وإلى صانع يخلقها، وقام بالرد على من يقول ان الله تعالى «أودع فيها قوى مؤثرة في أحوال هذا العالم، فهذا لا يطعن في الدين البتة، وإنما لم نقل بثبوت هذه القوى، لكننا نقول ان الله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأن جعل كل واحد من أحوالها المخصوصة سببا لحدوث حادث مخصوص في هذا العالم، كما جعل الأكل

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 30، ص 265.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 53.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 13، ص 48.

سببا للشعب، والشرب سببا للرّي، ومماسة النار سببا للاحتراق، فالقول بهذا في المذاهب لا يضر الإسلام البتة بوجه من الوجوه» (1).

وهكذا يتضح لنا أن الرازي لم يذهب مع أصحاب الروحانيات الذين يزعمون أن النفوس السماوية «هي الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور» (2) بل ذهب مع أصحاب الذوق الصوفي أصحاب، أعلى المقامات السائرین إلى الله، «وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي فلا جرم ما رأوا موجودا سوى الله» (3) وهذا المسلك «لا تنكره الشريعة الإسلامية» على أساس أن النفوس الناطقة لها طاقة روحية تمكنها من الاتصال التام بالنفوس السماوية بغاية الهداية والعرفان.

ثانيا : فكرة تفاضل القوانين

تقوم هذه الفكرة على الإقرار بتفاضل القوانين. فلاشياء لا توجد إلا بقوانينها، والقوانين لا تعمل إلا بين تلك الأشياء المقننة لها. ونظرا لاختلاف وتباين الأشياء فهناك قواعد ثابتة تحكم هذه القوانين.

— فإذا كان هناك قانونان لا يعمل أحدهما إلا فيما سبق أن عمل فيه الآخر كان القانون الأول هو الأعلى والثاني هو الأدنى (4).

— وإذا وجد شيان في أولهما كل القوانين التي تتمثل في الشيء الثاني وتزيد عليها، كان الشيء الأول أعلى والثاني أدنى.

— القوانين العليا تتعلق بالأشياء المعقدة، فالشيء المعقد يدل على أن قوانينه أعلى.

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 31، ص 30.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 2، ص 8.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 2، ص 99.

(4) يقول الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب: ج 29. ص 85 «إنه تعالى قرر أمورا علوية، وأمورا سفلية، وكل علوي قابله بسفلي، وقدم العلويات على السفليات».

من خلال هذه القواعد الثابتة يمكن للإنسان أن يتيقن بأن هناك قوانين تحكم قوانين، وهي بالتالي تؤثر في الأشياء التي تضبط وتنظم (1) علاقاتها، ولذلك يمكن القول بأن هناك قواعد تحدد علاقة القوانين العليا بالقوانين الدنيا بتفاضل بعضها على بعض وهي :

1 - القانون الأعلى لا يتعدى عمله الأشياء المهيأة لقبوله ، والتي هي وجودها وحاكم نظام علاقتها ببعض.

2 - يعمل القانون الأعلى للتأثير في ما هو أدنى منه ، دون أن يقوى على تغيير قوانين وضوابط قواعد هذا الذي هو أدنى .

3 - الأثر الذي يحدثه القانون الأعلى في نظام حياة الأشياء التي يحكمها القانون الذي هو أدنى ، هو القضاء والقدر بالنسبة للشيء الأدنى .

ومن ذلك يتضح ان قواعد فكرة تفاضل القوانين في الألوهية هي :
القاعدة الاولى : ان الشيء الأدنى يستطيع أن يعرف وجود ما هو أعلى ، ولكنه لا يعرف صفاته الا ما يتعلق بقانونه الأدنى ، ومن المستحيل عليه أن يعرف كنه ما هو أعلى منه من القوانين والأشياء (2) .

القاعدة الثانية : ان بين كل طبقات من القوانين والأشياء تدرجا مما يجعلها منظمة تنظيما بحيث تكون فيه القوانين والأشياء الدنيا هي أبسط وأعم . بينما الطبقات العليا وما فيها من القوانين والأشياء تتدرج بحيث يكون الأعلى هو الأعقد والآخر.

القاعدة الثالثة : ان المعرفة بوجود ما هو أعلى مستطاعة لما هو أدنى ، ولكن معرفة الشيء الأدنى بكنه ما هو أعلى محدودة بسقف طبقة قوانين الشيء الأدنى .

(1) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ج 1 ، ص 603 . يقول ما نصه : « ان اثبات وجود الله على أساس نظرية وجود نظام في العالم يضبط القوانين هو البرهان الثابت عند القديس توما الاكوينى الذي عاش في عصر فخر الدين الرازى » .
(2) يقول الرازى في تفسيره مفاتيح الغيب ، ج 2 ، ص 107 « السموات مؤثرة غير متأثرة ، والأرضون متأثرة غير مؤثرة ، والمؤثر أشرف من القابل » .

فمن خلال قواعد تفاضل القوانين يمكن للإنسان ان يتيقن من وجود الله تعالى بقوانينه التي تضبط دائرة مدركاته من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحدد نوعية العلاقة بين قانون الكون وقانون العقل (1)، فتتضح حقيقة تفاضل الأشياء بتفاضل قوانينها، فيتيقن الإنسان من تدرج طاقة المعرفة (2) ومن ثم يفهم معنى القضاء والقدر فيقدر مكانة الألوهية حق قدرها .

وأعتقد أنه ليس هناك من داع لتقديم شواهد عن موقف الرازي من هذه الفكرة (3) لأنها صورة مشابهة لمعاني الأنوار، الا أن هذه الفكرة تتدرج من أعلى إلى أدنى وتجعل معرفة الأدنى لما هو أعلى في اطار حدود سقف قوانين الشيء الأدنى، بينما فكرة الأنوار عند الرازي تفتح المجال برحابة ليرتقى الإنسان إلى مقامات الأنوار القدسية بلا نهاية ولكن داخل حد لا تتجاوزه . وهو حد الحجاب وهذا هو سقف قانون الشيء الأدنى . فموقف عقل الإنسان لمعرفة الأشياء التي هي أعلى منه موقف المحكوم بقانون . فهو يعلم بوجود القوانين الكونية ولا يعلم كنهها (كالقوانين الكيميائية والفيزيائية والحيوية والإنسانية) فالإنسان يعلم بوجود القوى العليا، ولكنه لن يفهم منها الا ما هو إنساني وهذا هو سقف الإنسان في معرفته للذات الإلهية . فهو على يقين من وجوده، ولكن فهمه لصفاته تعالى لا يمكن أن يكون الا قيذا بما هو إنساني (4) .

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 74 .

(2) أبو حامد الغزالي : مشكاة الأنوار، ص 27 .

(3) يقول الرازي في مفاتيح الغيب، ج 25، ص 108 : «المعدن ممتزج وله مراتب اعلاها الذهب ، وهو قريب من أدنى مراتب النبات، وهي مرتبة لإنبات الذي يثبت في الأرض ولا تبرز ولا ترتفع، ثم النباتات وأعلى مراتبها هي مرتبة الأشجار التي تقبل التعظيم، ويكون ثمرها حباً يؤخذ منه مثل تلك الشجرة كالبيضة من الدجاجة، والدجاجة من البيضة قريبة من أدنى مراتب الحيوانات، وهي مرتبة كالحشرات التي ليس لها دم سائل ، ثم الحيوان وأعلى مراتبها قريبة من مرتبة الانسان . ثم الانسان وأعلى مراتب الانسان قريبة من مرتبة الملائكة المسيحين لله الحامدين» .

(4) يقول الرازي : في مفاتيح الغيب، ج 30، ص 237 « إنه تعالى إنما أجرى عادته (قوانينه) بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدرج »

انظر أيضاً المباحث المشرقية، ج 1، ص 11 وأيضاً ج 2، ص 29 .

وهذا المعنى يظهر بوضوح في فكر الرازي حيث يقسم مراتب الموجودات على ثلاثة : « المؤثر الذي لا يتأثر وهو الله تعالى ، والمتأثر الذي لا يؤثر وهو عالم الأجسام ، فلا يكون لها تأثير في شيء أصلا ، وهذان القسمان متباعدان جدا ويتوسطهما قسم ثالث وهو الذي يؤثر ويتأثر ، وهو عالم الأرواح » (1) .

وبناء على هذه الفكرة في تقسيم الموجودات وترتيبها حسب « البعد النوعي » فان الرازي يستنتج من ذلك مراتب معارف البشر بالنسبة إلى مراتب معارف الملائكة ، ويوضح الفرق بين المرتبتين فيقول أن مراتب معارف البهائم بالنسبة إلى مراتب معارف البشر هي كمراتب معارف البشر بالنسبة إلى مراتب معارف الملائكة (2) .

ومن أجل هذا نلاحظ ان الرازي يتميز في تفسيره للآيات الكريمة من سورة النجم : وهو بالأفق الأعلى (*) ثم دنا فتدلى (**) فكان قاب قوسين أو أدنى (*) بفكرة تفاضل القوانين فيقول :

« الأفق هو الفارق بين درجة الإنسان ومنزلة المَلَك ، فإنه صلى الله عليه وسلم انتهى وبلغ الغاية وصار نبيا يأتيه الوحي في نومه وعلى هيئته وهو واصل الأفق الأعلى والافق الفارق بين المنزلتين . « ثم دنا فتدلى » ان جبريل دنا من النبي (صلعم) أي تحرك عن المكان الذي كان فيه فتدلى فنزل إلى محمد صلى الله عليه وسلم أي دنا من الخلق والأمة وصار كواحد منهم « فكان قاب قوسين أو أدنى » نقول ذلك البعد هو البعد النوعي الذي كان للنبي (صلعم) . فانه على كل حال كان بشرا ، وجبريل على كل حال كان مَلَكًا ، فارتفع النبي حتى بلغ الأفق الأعلى من البشرية ، وتدلى جبريل عليه السلام حتى بلغ الأفق الأدنى من الملكية فتقاربا ولم يبق بينهما الا حقيقتهما » (3) .

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 18 ، ص 217 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 30 ، ص 265 .

(3) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 28 ، ص 285 - 287 .

ولذا نقول بأن الرازي يأخذ بفكرة التفاضل والتدرج في تقسيم الموجودات مما ينتهي بنا إلى أن معرفة وجود الله تعالى على نوعين: معرفة بوجود الأشياء العليا، وهذا مستطاع لكل ما هو أدنى، ومعرفة حقيقة الأشياء العليا وهي مستحيلة على ما هو أدنى. (1)

والسبب في ذلك أن الشيء الأدنى لا يدرك من الشيء الأعلى إلا ما تؤهله له قوانينه هو. وبذلك يتيقن من وجود الأعلى ولكن يدرك صفاته إلى حد محدود بسقف طبقتيه.

ثالثا : فكرة أحسن الخالقين

تتميز هذه الفكرة بجمعها لكل صور الخلق التي تدل على وجود الله، فتعرض عرضا صاعدا من الذرة، من حبة التراب، من السلالة «سلالة من طين» (2) ثم يحولها الخالق نطفة ماء، ثم علققة، ثم مضغة، ثم عظاما، ثم لحما، ثم نشأة روحية، فيخرج من الذرة إلى الوجود إنسانا يتصل بعالم الحس بحواسه ويتصل بالعالم العلوي بروحه.

فالفكرة تعرض صور الاتصال للمخلوقات التي تدل على خلق «أحسن الخالقين» عرضا صاعدا من أصغر المخلوقات في العالم السفلي (الذرة) إلى أن تبلغ «درجة الاتصال التام بالملائكة والنفوس السماوية والأرواح الفلكية في العالم العلوي» (3). وأهم عنصر في هذه الفكرة أن أساليب ودرجات الاتصال هي أيضا من صور الخلق، باعتبار أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يخلق في مخلوقاته وإمكانيات

(1) يقول الرازي : في مفاتيح الغيب، ج 20، ص 218 «واعلم أن الحي المكلف يسبح لله، والتسبيح لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والادراك والنطق . وكل ذلك في الجماد محال ..»

(2) سورة المؤمنون : الآية 12 - انظر : التفسير الكبير، المجلد الثاني ص 376-ص 381 وص 453 .

(3) الرازي : المباحث المشرقية، الجزء الثاني، ص 101، ص 102 .

التدرج في الصعود بما يقذفه في القلوب من نور حتى يبلغ إلى درجة الاتصال التام .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن هذه الفكرة تعرض صوراً أخرى من خلق الله سبحانه « كأحسن الخالقين » فالله تعالى يخلق أبدان الموتى بعد ثلاثهم في قبورهم . ويبعث الخلق بعد أن كانوا رميماً تحت التراب .

ولكن صور الخلق في مسألة البعث تعتبر من المباحث الغيبية التي يستحيل اثبات كيفية وقوعها وكما يقول الرازي : « ان مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين ، والبحث عن هذه المسألة اما أن يقع عن امكانها أو عن وقوعها . اما الإمكان فيجوز اثباته بالعقل ، أما الوقوع فلا سبيل إليه الا بالنقل ، وانه تعالى حكم بأنه واقع من غير ذكر الدليل » (1) .

ومع فقدان الدليل فإن فكرة « أحسن الخالقين » تضم صور البعث باعتبارها من وقائع خلق الله ، باعتبار ان الإيمان بحقيقتها « الغيبية » ركن من أركان حقائق الدين (2) . ففي سورة النحل يقول الله تعالى « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت ، بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الآية 38 . ويقول في سورة التغابن « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن » الآية 7 . وأمام فقدان هذا الدليل يلفت الرازي نظرنا إلى ملاحظة هامة نقفل بها باب التساؤلات عن الكيفية التي تحقق البرهان على هذه الحقيقة فيقول :

« ان صاحب النظر في حقائق الدين إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكاً في تلك المقدمة وإذا صار

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 2 ، ص 122 .

(2) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 300 ، ص 301 « إن الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا ماتت واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت ، فإذا أعيدت الأبدان مرة أخرى ، لم يبعد أن تصبح هناك قوة قادرة على الجمع بين (سعادة الأرواح في معرفة الله وفي محبته وعلى سعادة الأجساد في إدراك المحسوسات) ، ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات ، فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين

بعض مقدمات الدليل مشکوكا فيه، صارت النتيجة ظنية. والمظنون لا يفيد اليقين، فيلزم أن يخرج الإنسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الأسئلة والمباحث، ومن طلب الدين بالكلام تزندق، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه» (1).

إذن فهذا البرهان بطبيعته غيبي، لا يجوز فيه المنطق والمباحث العقلية، وهذا لا يعني أن باب النظر والاستدلال في حقائق الدين موحدة. بل كما يقول الرازي: «ان الأنبياء بأسرهم ما جازوا الا بالأمر بالنظر والاستدلال» (2).

ولذا فيمكن القول بأن هناك مسائل في حقائق الدين لا يجوز فيها فتح باب الفكر، باعتبار أن الفكر لا يعمل في ظلمة المجهول الغيبي. بل الفكر في هذه المواقف يحتاج إلى اعتبارات قلبية على قبول مثل هذه الأفكار.

يقول الرازي: «ولا شك أن الفكر لا يتم عمله الا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة، فإن النفس حال كونها جاهلة، كأنها واقفة في ظلمة ظلماء، ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها» (3) وهذا القائد الذي يسوق العقل إلى اليقين هو نور الهداية الذي يخلقه «أحسن الخالقين» ويقذفه في قلوب المؤمنين.

ومع الإقرار بأن الرازي يؤكد أن خلق الأجسام بعد بلائها يصعب الاستدلال عليه فإنه يحاول في كتابه: معالم أصول الدين، أن يُمنطق القول بغيبات الحشر وبعث الأجساد باعتبار امكانية عودة الجسد بعد بلائه، فالله تعالى خالق لكل الممكنات بل أن إعادة المعدوم - حسب الرازي ممكن، يقول ان: «الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لا محالة، فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ان القول بحشر

(1) الرازي: تفسيره مفاتيح الغيب، ج 2، ص 94.

(2) الرازي: المصدر السابق ص 96.

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول ص 277. لمريد التفصيل، انظر، حسام الألوسي

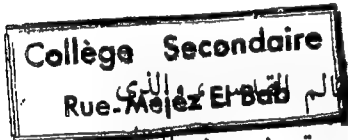
حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص 22 - 34.

الأجساد حق، وثبت ان الأجسام لو عدت لا يمتنع إعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لا يعدم الأجساد بل يبقئها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة، فحينئذ يصح ان عودة ذلك البدن بعينه ممكن» (1).

والواقع ان الفكرة يصعب البرهنة عليها ولكن الفائدة تكمن في ابراز صورة قدرة الله تعالى على الخلق كأحسن الخالقين، فلا يستبعد ان يعيد الله خلق جسم الإنسان، فنستفيد بأن إعادة خلق الأجسام ممكن بعد عدومها وبلاتها. ومن أجل ذلك نختم هذه الفكرة بقول الرازي: «وإذا ثبت الامكان فنقول ان الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه، والصادق إذا أخبر عن وقوع شيء ممكن الوقوع، وجب القطع بصحته، فوجب القطع بصحة الحشر والنشر» (2).

رابعا: فكرة الإنسان

ان هذا الكائن الحي المفكر، صاحب هذا الجسد الصغير المماثل للعالم الكبير، يحمل في طياته المعاني التي يمكن للعاقل ان يستخلصها حينما يتأمل اسرار هذا البدن الجامع، «للقوة البهيمية والسبعية والشيطانية والملكية، هذا الشخص المستجمع لتلك الصفات إنما أخلقه الله تعالى من الطين» (3) على حد تعبير الرازي.



الإنسان الذي فيه قدرة معرفة عالم الحس، وقدرة معرفة عالم المعاني، اجتمعت فيه القوى الجسمانية والقوى الروحانية كائن حي تميز بين العالم السفلي والعالم العلوي (4).

- (1) الرازي: معالم أصول الدين، ص 116 - 132.
- (2) المصدر نفسه، ص 118. لمزيد التفصيل، انظر تفسير الرازي لقوله تعالى: (مالك يوم الدين) مفاتيح الغيب، ج 1، ص 8. وانظر المحصل، ص 231 - 234.
- (3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 26، ص 228.
- (4) يقول الرازي في مفاتيح الغيب، ج 19، ص 183. «إن البشر من الأجسام. والملائكة من الروحاني اللطيف، والجسماني ادون حالا من الروحاني، الفرق الحاصل بسبب البشرية والروحانية، الفرق الحاصل بحسب العنصر والأصل».

يقول الرازي: «ان تخليق البشر لا يتم الا بأمرين: التسوية أولا ثم نفخ الروح ثانيا، وهذا حق لأن الإنسان مركب من جسد ونفس. أما الجسد فإنه انما يتولد من المنى، والمنى يتولد من دم الطمث، وهو انما يتولد من الأخلاط الأربعة، ولا بد من حصول هذه التسوية من رعاية مقدار مخصوص لكل واحد منها ومن رعاية كيفية امتزاجاتها وتركيباتها، ومن رعاية المدة التي يحصل في مثلها حصول ذلك المزاج الذي لأجله يحصل الاستعداد لقبول النفس الناطقة.

«ولما أضاف الله تعالى الروح إلى نفسه دل على أنه جوهر شريف علوي قدسي. واعلم ان جوهر النفس عبارة عن أجسام شفافة نورانية علوية العنصر، قدسية الجوهر وهي تسري في البدن سريان الضوء في الهواء» (1).

فالإنسان هو الجامع بين النورانية والظلامية، فهو يشارك الملائكة بنورانية روحه، لذا فهو الكائن الوحيد الذي اجتمع فيه الروحاني والجسماني.

وفكرة الإنسان تقول بعالمين عالم الحس وعالم القدس، أو العالم الصغير والعالم الكبير. (2)

والرازي مثل أستاذه الغزالي يقول بفكرة العالمين: العالم البدني والعالم النوراني. أو العالم الصغير، وهو عالم الحس والشهادة، والعالم الكبير. وهو عالم

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 26، ص 228.

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 209 ص 211. أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 26 ص 27. يقول ما نصه: «اعلم ان العالم عالمان، روحاني وجسماني، وإن شئت قلت حسي وعقلي، إن شئت قلت علوي وسفلي والكل متقارب، وإذا عرفت معنى العالمين، فاعلم ان العالم الملكوتي العلوي عالم غيب إذ هو غائب عن الأكثر، والعالم الحسي عالم الشهادة إذ يشهده الكافة، والعالم الحسي مرقاة إلى العالم العقلي ولو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقى إليه، ولو تعذر ذلك لتعذر السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله، فلن يقرب من الله أحد ما لم يطمأ بحبوحه حظيرة القدس، والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي نعينه بعالم القدس

الملكوٲ الأعلٲ؁ والإنسان صورة مصغرة لجميع عجايب صنع الخالق في هذين العالمين المختلفين (1).

ويوضح الرازي بعد هذا الاختلاف بين عالم التراب وعالم الروح فيقول : « والتراب أبعد الأشياء عن درجة الأحياء؁ وذلك من حيث كيميٲته؁ فإنه بارد يابس؁ والحياة بالحرارة والرطوبة . ومن حيث لونه؁ فإنه كدر والروح نير . ومن حيث فعله فإنه ثقل والارواح التي بها الحياة خفيفة وفي الجملة فالتراب أبعد الأشياء من قبول الحياة؁ فالله خلق من أبعد الأشياء عن مرتبة الأحياء حيا هو في أعلى المراتب (2).

وحصيلة هذا الاختلاف البعيد بين العالمين تدل دلالة بينة على وجود الخالق سبحانه وتعالى الذي يخلق هذا الإنسان ويجمع فيه عجايب عالمين متباينين .

ويتميز الرازي في نظره للإنسان بموقف يفتح به المجالات البعيدة التي يمكن أن تستخدم كدلائل جليلة على حتمية وجود الله تعالى؁ من خلال العجايب المكنونة في الإنسان .

فالإنسان حسب الرازي ليس هو عبارة عن هذه البنية الجسدية؁ بل هو شيء مغاير لمجموع هذا البدن بكل ما يحمل من أجزاء وأبعاد وأعضاء . (3)

(1) أبو منصور عبد القاهر البغدادي : أصول الدين؁ ص 34 قال ما نصه : « إن كل شيء في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير الذي هو بدن الإنسان؁ فحواس الإنسان أشرف من الكواكب المضيئة؁ والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في ادراك المدركات بهما .

والشعر على البدن بمنزلة النبات والحشيش على الأرض؁ ثم ان الإنسان يحكي بلسانه صوت كل حيوان؁ ويأكل بأعضائه صنع كل حيوان؁ فهو العالم الصغير وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب؁ ج 25 . ص 108 . يقول : « ان الله خلق الإنسان من تراب

لا انه صار معدنا ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً ثم حيواناً ثم انساناً . ان الله يخلق أولاً انساناً . (3) الرازي : المباحث المشرقية؁ ج 2؁ ص 377 . 378 .

ونظرا لاختلاف هذه النظرة عن نظرة جمهور المتكلمين والمفكرين المسلمين (1) الذين يرون أن الإنسان عبارة عن مجموع هذه الجثة . فان الرازي قد ركز على صحة نظريته فقدم أكثر من أربعة عشر دليلا (2) يثبت فيهم أنه لا يمكن أن يكون الإنسان عبارة عن هذا الجسم . وخلاصة هذه الدلائل ان هذه الجثة المتبدلة بالزيادة والنقصان والقابلة للتغير المستمر، هي غير ذلك الثابت الباقي الحقيقي الذي نعرفه عن الإنسان (3).

ويؤكد الرازي ان اشتغال الفكر بأمر معين مخصوص، يكشف ان الإنسان في مثل تلك الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه وعن أعضائه وأبعاضه ، فهو في تلك الحالة في عالم مخصوص وهذا يثبت ان الإنسان يجب أن يكون مغايرا لجملة هذا البدن . وينتهي الرازي إلى فكرة دقيقة تشير إلى ان الإنسان قد يكون حيا حال ما يكون البدن ميتا، فيقول . « والدليل على صحة ما ذكرناه ان النصوص القرآنية والنبوية تدل على أن الإنسان يبقى بعد موت الجسد، العقل والفطرة شاهدان بأن هذا الجسد ميت ، ولو جوزنا كونه (أي الجسد) حيا جاز مثله في جميع الجمادات وذلك عين السفسطة . وإذا ثبت ان الإنسان شيء وكان الجسد ميتا لزم أن الإنسان شيء غير هذا الجسد . ونحن نرى جميع فِرَقِ الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع أرباب الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وسائر فرق العالم وطوائفهم يتصدقون عن موتاهم، ويدعون لهم بالخير، ويذهبون إلى زياراتهم، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء . لكن التصديق عنهم عبثا، والدعاء لهم عبثا، فالإطباق على هذه الصدقة وعلى هذا الدعاء يدل على أن فطرتهم الأصلية السليمة شاهدة بأن الإنسان غير هذا الجسد، وان ذلك الشيء لا يموت بل الذي يموت هذا الجسد. » (4)

(1) الزركان : فخر الدين الرازي، ص 363 - 367 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 22، ص 37 - 40 .

(3) المصدر نفسه، ج 22، ص 40 وينتهي بعد عرض الأدلة الأربعة عشر إلى القول « فيحصل العلم القطعي بأن الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه الجثة » ويكرر نفس الجملة في ج 31، ص 178 .

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 22، ص 40، ص 41 .

ويكرر الرازي هذه الفكرة عدة مرات في كتابه المحصل (1) ومعالم أصول الدين (2) والمباحث الشرقية (3) والمطالب العالية (4) وعدة مواضع من تفسيره الكبير (5).

وحصيلة هذه الفكرة ان نظرة الرازي للإنسان تتميز بعمق الاتجاه الروحي الذي يرفض اعتبار الإنسان بنية مادية. وبذلك يفتح المجالات العريضة لتأمل آيات الله في هذا الكائن الحي المفكر.

(1) الرازي : المحصل، ص 234.

(2) الرازي : معالم أصول الدين، ص 106 .

(3) الرازي : المباحث الشرقية، ج 2، ص 377 إلى ص 382 .

(4) الرازي : المطالب العالية، نقلا عن الزركان : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص 477 - 478 . للتفصيل انظر : كتاب الأربعين ص 286 يقول ما نصه :

« ان المشار إليه لكل أحد بقوله : أنا ليس هو مجرد تلك الأجزاء وذلك لأننا لو قدرنا إن هذه الأجزاء تفرقت وصارت تراباً رميماً من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف فإن كل أحد يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد، فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء والذرات ».

(5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 9، ص 91 يقول ما نصه : إن الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه أمران : احدهما : ان اجزاء هذه البنية في الذوبان والاغلال والتبدل، والانسان المخصوص شيء باق من أول عمره إلى آخره . الثاني : ان الانسان قد يكون عالماً بنفسه حال ما يكون غافلاً عن جميع اعضائه وأجزائه، فثبت بهذين الوجهين انه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس، ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسماً مخصوصاً سارياً في هذه الجثة سريان النار في الفحم، والدهن في السمس وماء السورد في الورد، ويحتمل أن يكون جوهرًا قائماً بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم، فإنه لا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك الشيء حياً . وإن قلنا انه أماته الله إلا أنه تعالى يعيد الحياة إليه . وانظر : مفاتيح الغيب، ج 30، ص 145 «إن هذا الانسان هو الذي كان موجودا من أول عمره ثم ان أجزائه دائما في التحلل والذوبان ومعلوم ان الباقي غير المتبدل . فهذا الانسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق من أول عمره إلى الآن » .

وانظر : أيضا مفاتيح الغيب، ج 31، ص 177 . «إن المشار إليه ليس هو هذه البنية».

ان الفاربي المتفحص لهذه النظرة المتميزة يشعر بأن المجالات العميقة التي يفتحها الرازي كدلائل على عجائب خلق الله المكنونة في هذا الكائن . يمكن ان تستخدم اليوم كأدلة على وجود الذات الإلهية .

ومن ثم نجد الرازي متعمقا في بيان حاجة الإنسان إلى الحياة الأخرى حتى اذا استقر في وعي الإنسان أهمية الحياة الأخرى ، كان ذلك طريقا إلى إقرار وجود الله تعالى .

وواضح من نظرة الرازي للإنسان انه يهدف إلى اثبات وجود الله ، وهذا الإثبات يتخذ لنفسه أسلوبين ، أولهما : أن اصل ونهاية هذا الإنسان ليسا ماديّين . ثانيهما : اثبات حقيقة وجود الذات الإلهية مع الطرق الكلامية والمنطقية التي كان يتبعها علماء عصره لإثبات نظرتهم .

ولذلك فقد ركز الرازي على أهمية الاستدلال بواقعة مشاهدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكعبي ، ومشاهدة ابليس في صورة الشيخ النجدي ، كدليل ثابت على أن بنية الإنسان وهيكله وشكله كانت حاصلة في جبريل وابليس مع أن حقيقة الإنسان غير حاصلة .

وحتى يثبت الرازي صواب نظرتهم استدل بالقرآن والأحاديث على جماعة اليهود الذين مسخهم الله وجعلهم في صورة قردة وخنازير ، وأكد أن حقيقة الإنسان باقية فيهم ولكن الذي تغير هو البنية والهيكل . (1)

هناك ناحية لا بد من توضيحها وهي أن الأسلوب الذي سلكه الرازي حول هذه الأفكار قد يكون غامضا على بعض الأذهان . وإذا كان الأمر كذلك فإني أقول : إنه لا بد من مراعاة ظروف البيئة الثقافية التي عاشها الرازي خلال الإشعاع الأخير الذي واكب غروب الحضارة الإسلامية . فالرازي في كل أفكاره لا يستهدف

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 22 ، ص 42 ولمزيد الاطلاع على استدلالاته حول الحقيقة الانسانية انظر نفس المصدر ، ص 43 - ص 80

توضيح ماهية وجود الله والكشف عن حقيقته، بل هو في كل ما سعى إليه كان يحاول الخروج من ضيق المقاييس المادية .

فالأسلوب الذي استخدمه الرازي في إثبات وجود الله تعالى أمام النصيين، هو وليد ضرورة. وهذه الضرورة هي التي جعلت أفكاره متميزة عن الآراء الشائعة .

هذا بالإضافة إلى أن الحقائق الثابتة التي ينتهي إليها الرازي حول الذات الإلهية لا يمكن اثباتها بالوسائل المتعارف عليها اليوم :

ويترتب على هذا أن الكثيرين من أصحاب «التجارب العلمية» يرون ان أمثال هذه الأبحاث زائفة، باعتبار ان ما صاغه الرازي من أفكار ليس وراءه حقائق ثابتة .

وليس لي الا أن الفت نظر القاريء إلى أن بعض حقائق الدين ليس لها أساس مادي. وكما يقول الرازي : «مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب ان لا يستقر الإنسان على الإيمان ساعة واحدة» (1).

هــسـابـوـنـتـالـمـوـسـي

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 2، ص 94 .

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الجزء الثاني :

ذات اللّٰه تعالى

الفصل الاول : أسماء اللّٰه تعالى

الفصل الثاني : الصفات الالهية وعلاقتها بالذات الالهية

الفصل الثالث : مشكلة التأويل

الفصل الرابع : الصفات الالهية

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الفصل الأول

أسماء الله تعالى

أهم ما نستهل به هذا الفصل بمسائل الأسماء هو أن نوضح أن هذه المسائل عند الرازي ليست مباحث عقلية بحتة، والسبب - حسبما يرى الرازي - أن حقيقة الذات الإلهية غير معلومة للبشر، لأننا لو عقلنا حقيقة «واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق»، (1) والعلم بحقيقة الله تعالى لا يمكن حصوله مهما كانت أبعاد ما نتصوره من عقولنا. (2)

يكون من المفيد أن نبدأ هذا الفصل بتقديم القاعدة التي يبنى عليها الرازي آراءه في مباحث الأسماء ومشتقاتها على الأسس التالية :

أولاً : ما نعلمه عن أسماء الله وصفاته المجردة عن الماديات ولواحقها، كصفة العلم والقدرة، لا يتجاوز الأمر الكلي. (3)

ثانياً : اننا إذا التجأنا إلى طريق الاستقراء كمحاولة لمعرفة كنه حقيقة الذات الإلهية، سنلاحظ أنه لا سبيل إلى المعرفة والكشف إلا من وجهين : أحدهما المعرفة الوجدانية التي نجدها في النفس، مثل علمنا بالآلم واللذة، حاضرة في نفوسنا، حاصلة فينا، فلا صعوبة نجدها في معرفتنا للشيء من خلال وجداننا.

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 496

(2) الرازي : محصل أفكار المتقدمين... ص 188. يقول ما نصه : «انه لا يمكننا أن نتصور شيئاً إلا الذي ندرکه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا، أو ما يتركب عن أحد هذه الثلاثة، فالماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا.

(3) الرازي : المباحث المشرقية ج 1، ص 494 - لمزيد التفصيل انظر نفس المصدر : ج 2، ص 494 - 498.

وثانيهما طريقة التشبيه والتمثيل. فإننا نحاول تقريب الشيء بالتشبيه والتمثيل، ولكن هذه الطريقة لا توصلنا إلى كنه الحقيقة، لأن التشبيه أو التمثيل لا يفيد معرفة الشيء إلا من بعض جوانبه، مثل تعليمنا للعتين لذة الجماع مثلاً بأنها لذة تشبه الالتذاذ بتناول السكر، فهذا التشبيه أو التمثيل لا يفيد المطابقة بل يفيد جهة عامة لا تجديد فيها. فثبت أن طريق الاستقراء بوجهيه لا يوصل إلى معرفة كنه الحقيقة (1).

ثالثاً: إن البحث في الأسماء لا يصح إلا إذا سعينا إلى تصور أبعاد حقيقة الذات الإلهية وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال، ولكن هذا التصور غير حاضر لنفوسنا البتة. بل لا يمكن حصوله مهما كانت أبعاد الخيال، لأن حقيقته لا تشبه أي شيء من الأشياء التي يمكن للعقل أن يتصورها. إذن لا يمكن استيفاء معاني الكمال والجلال لصفاته ونعوت أسمائه عز وجل (2).

وبناء على هذه الأسس الثلاثة ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن مباحث أسماء الذات الإلهية ليست عقلية بحتة، لأن مداركنا العقلية محدودة متناهية لا تقوى على إيفاء المعاني اللامتناهية لأسماء الله تعالى.

بعد أن حاول الرازي توضيح معنى الكمال والجمال لذات الله من خلال المعاني التي يمكن أن نستخلصها من أسمائه قال: «انه لا يمكن أن يكون جمال وبهاء فوق أن يكون المعنى قد حصل على كل ما من شأنه أن يحصل، فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال، بل هو المفيض على كل بهاء وجمال

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 495 وانظر أيضاً كتاب الرازي: معالم أصول الدين، ص 74 يقول بالنص: «إن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة. أما الوجود. وأما كيفيات الوجود وهي الأزلية والأبدية والوجوب. وأما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. وأما الإضافات وهي العالمية والقادرية. والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... ص 168. لمزيد التفصيل انظر المصدر نفسه، ص 197. حول مسائل اتفاق المسلمين على الصفات واختلافهم في معناها.

وليس لتلك المعاني عندنا أسامي غير هذه التي أطلقناها فمن أنكرها استعمل غيرها» (1).

بهذا يتضح إقرار الرازي بعجز العقل الإنساني عن توضيح المعاني الكاملة الكامنة في أسماء الله تعالى، ومهما استعمل الإنسان من ألفاظ وأسماء فإنه يعجز عن استيفاء المعنى المطلق المستحق في حق الله تعالى.

ويظهر بهذا الإقرار ان مسائل الأسماء الخاصة بالذات الإلهية تعتبر من أدق القضايا المعرفية، باعتبار ان شرح معاني أسمائه تعالى ليس مسألة عقلية.

ولنا أن نتساءل : كيف يعتبر الرازي أسماء الله تعالى غير عقلية ؟؟

اعتقد ان الكيفية التي يفهم الرازي بها قيمة الأسماء هي التي دفعته إلى الإقرار بأن أسماء الله تعالى غير عقلية. فالرازي يتأمل المعاني الكامنة وراء الأسماء، ولا يلتفت إلى ذوات الأسماء، فأسماء الله الحسنى المذكورة في القرآن ليست عنده حسنة الا لحسن معانيها (2). فليس لهذه الأسماء أية علاقة بالصور والأشكال المادية التي يقيس بها الإنسان معاني الحسن والجمال. فمن المحال - عند الرازي - (3) ان نستخرج معنى الحسن في أسماء الله تعالى من تراكيب ألفاظها وأصواتها.

طالما ان قيمة أسماء الله تعالى لا تكمن في شكل ألفاظها وأصواتها، بل القيمة تبدو في المعاني الكامنة بين طيات الاسم، وان المعاني لا تتقيد بالمقاييس الصورية والمادية التي يقيس بها عقل الإنسان محاسن الأشياء، وطالما ان الاستغراق في المعاني الكامنة لأسماء الله لا تقوى عليه مدارك عقول البشر، صح - عند الرازي - أن يعتبر مسائل أسماء الله غير عقلية بصفة مطلقة.

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 495.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 22، ص 13 يقول بالنص: «الحسن يرجع إلى المعنى فمثلا اسم الستار والزحيم انما كانت حسناء لأنها دالة على معنى الاحسان».

(3) الرازي: المصدر نفسه، ج 22، ص 169 - 175.

لقد وضّح الرازي هذا الموقف عندما استعرض الصعوبة التي يواجهها العقل عندما يحاول أن يحصر معنى الاسم الخاص بالذات الإلهية (1).

فأورد - على سبيل المثال - ان قولنا «واجب الوجود» تعني كونه سبحانه مستحقا للوجود من ذاته.

- وتعني عدم احتياجه في وجوده إلى غيره.
- وتعني أنه تام، لأن نوعه له فقط، وليس من نوعه شيء خارج عنه.
- وأنه تعالى واحد بمعنى أنه تام.
- وتعني ان حقيقته له فقط.
- وتعني أنه لا ينقسم، لا بالكم، ولا بالمباييء المقومة، ولا بأجزاء الحد.
- وتعني تعيينه وهويته التي بها يمتاز عن غيره.
- وتعني أن مرتبته من الوجود - ليست إلا له.
- وتعني انه الغني التام.
- وتعني أنه الملك الحق أو تعني انه القهار للعدم بالوجود أو الجبار...

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 116 - 130. حاول الرازي في حوالي عشرين صفحة أن يوضح المعاني المختلفة لأسماء الله تعالى، مثل : تسمية الله تعالى بإسم «الشيء» وبافتراض جواز اطلاق هذا الاسم على الله تعالى فان المعنى يكون أعظم الاشياء، وإسم «الشيء» لا يفيد المدح والجلال واسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال». انظر ص 117. وحاول شرح اسم «الموجود» واثبت استحالة أن يكون الله هذا الاسم بمعنى أن يراد به الادراك والشعور والوجدان، لكونه تعالى لا يكون معلولا لأحد، وانه يمنع في العقل حصول الادراك والشعور لمعنى الموجود، ص 118. وقال «لفظ» «النفس» الوارد في القرآن لا يكون إسمًا لله تعالى. لأن النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته، وهذا يصح في الممكنات لأن فيه معنى الحجيية والذات المخصوصة بريئة من هذه المعاني، ص 122. وتساءل هل يقال لله «النور» وأكد بطلان القول بأن معنى النور هو الذي نعرفه أو من جنسه ص 124. وعرض حوالي ثلاثة وعشرين اسما ليؤكد استحالة ايفاء العقل بمعناها الصحيح للاتق لله تعالى انظر لابن حزم الأندلسي: الاصول والفروع، ج 1، ص 266، الكلام في الاسم والمسمى،

ويظل الرازي يعدد المعاني إلى أن يقول : « ... ولولا ان أمثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها » (1) وهكذا أثبت لنا الرازي بهذا المثال ان الاستغراق بالعقل في معاني الأسماء لا ينتهي (2). لأن هذه المعاني والألفاظ قاصرة عن الوصول إلى حقائق الذات الإلهية .

ومن أجل هذا نلاحظ أن الرازي استهل كتابه : «لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات» بالإشارة إلى أن الغرض من هذا الكتاب ليس الوصول إلى حقائق أسماء الله الثابتة ، بل هو مجرد تنقيح الكلام في شرح أسماء الله وصفاته ، وتحقيق القول في تفسير نعوته وسماته (3) . فالإسم كلمة ، والكلمة هي الملفوظ بها ، وأما المسمى فهو ذات الشيء وحقيقته (4) ، وحقيقة الذات الإلهية ممتنعة ، فإذن جميع الأسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر وغيرها لا يتناول ذاته المخصوصة ، ولا يدل عليها بوجه البتة (5) . فالمشار إليه بذلك الإسم ليس هو حقيقة ذات الشيء . لذا وجب القطع بأن المشار إليه بذلك ليس هو الله تعالى (6) .

كما أوضح في كتابه «معالم أصول الدين» ان عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى مضايق علاقة أسماء الله بحقيقة ذاته المخصوصة ، ومع هذا القصور فإن العقل لا يمنع من أن تكون لتلك الذات معاني ومفهومات الاضافة والنسب لصفات ، يمكن أن يشتق منها الأسماء (7) .

وعند هذه النقطة التي يحاول فيها الرازي أن يوضح علاقة أسماء الله بحقيقة ذاته تساءل : هل لله بحسب ذاته المخصوصة إسم أم لا ؟؟ (8)

(1) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 501 .

(2) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 54 .

(3) الرازي : لوامع البينات ص 17 .

(4) المصدر نفسه ، ص 20 .

(5) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 29 ، ص 138 .

(6) الرازي : لوامع البينات ص 18 .

(7) الرازي : معالم أصول الدين ، ص 58 .

(8) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 22 ، ص 12 .

لا يجيب الرازي إجابة مباشرة ويطرح سؤالاً آخر : هل ان حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا؟؟ فيقول : « فمن قال انها غير معلومة للبشر قال ليس لذاته المخصوصة إسم . لأن المقصود من الإسم ان يشار به إلى المسمى وإذا كانت الذات المخصوصة غير معلومة امتنعت الإشارة العقلية اليها ، فامتنع وضع الإسم لها » (1) .

وأعتقد أنه يمكن ان نستخلص إجابة الرازي من خلال القاعدة والأسس الثلاثة التي ذكرناها مع بداية هذا الفصل ، وهي قاعدة ان الذات الإلهية ذات مخصوصة غير معلومة ، فلا غرابة ، إذن أن نجد الرازي يذهب مع القول القائل بامتناع وضع الإسم للذات المخصوصة . وقدم بحسب معلوماته الموسوعية الأدلة التي تثبت عجز البشر عن معرفة هذه الذات المخصوصة لله تعالى (2) .

ولمزيد الإفادة يمكن أن نلخص هذه الأدلة فيما يلي :

أولاً : ان حقيقة الله تعالى مخالفة لكل ما سواه من مخلوقاته . وهذه المخالفة المميزة ترجع لذاته المخصوصة ، وهذه الذات المخصوصة هي التي تقتضي المخالفة التي تمنع إمكانية وضع الإسم .

ثانياً : ان هذه الذات المخصوصة أمر ثابت في الله سبحانه ، وصفة الثبوت تقتضي القول بأنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر حتى تنتفي معاني الجسمية والجوهرية في ذاته . ونفي تلك الصفات عن ذات الله يعطي مفهوماً سلبياً . والفرق بين الثبوت والسلب واضح . ولذا فأعطاء الأسماء لله تعالى بناء على اعتبارات الصفات السلبية يدل على مغايرة الذات المخصوصة لتلك الأسماء .

ثالثاً : القول بأن الله تعالى قادر وعالم وحاكم هي أسماء تعطي معاني ومفاهيم إضافية على حقيقة ذاته المخصوصة ، فنحن نعلم بأن ذاته ذات قائمة

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 22 ، ص 13 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ص 114 .

بنفسها، وبذلك فإن هذه الذات المخصوصة القائمة بنفسها ليست هي عبارة عن نفس القادرية والعالمية والحركية التي أضفها على ذات الله تعالى.

ومن مجموع ما ذكره الرازي «كمقدمات عالية من المباحث الإلهية» (1) على حد تعبيره، تظهر لنا عنايته بإبراز الفرق بين المعاني المستخلصة من الذات القائمة بنفسها، وبين المعاني المستنبطة من اعتبارات مفاهيم الصفات الإضافية والسلبية.

ويقوم الرأي عندي على أن هذا التفريق بين الذات المخصوصة والصفات الإضافية أو السلبية التي تضاف لذات الله هو المفتاح الذي يوضح مواقف الرازي من مباحث الذات. ولذا فإن العناية بهذا التفريق يعني في الواقع العناية بآراء الرازي في الذات الإلهية وصفاته وهو لبّ موضوع بحثنا هذا.

وجدير بالملاحظة أن الرازي قد أحاط فكرة التفريق بين الذات المخصوصة وبين ما يضاف إليها من الصفات بالعناية الفائقة.

فقد فصل المناهج العقلية المتاحة للفهم والإدراك حتى يقربنا من معرفة معاني الصفات التي يمكن أن نشق منها أسماء الله تعالى فقال: «اننا إذا رجعنا إلى عقولنا وافهامنا لم نجد من علمنا لصفات الله تعالى إلا أحد أمور أربعة:

– أما العلم بكونه موجودا .

– وأما العلم بدوام وجوده .

– وأما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية .

– وأما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية (2) »

وأوضح أن هذا العلم بمعاني الصفات لكل واحد من تلك الأربعة مغاير لحقيقة ذات الله. وأن السبب في التباين والافتراق يرجع إلى محدودية المدارك

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج1، ص 112 .

(2) المصدر نفسه .

العقلية المتناهية أمام حقيقة الله المطلقة. فالعقل لا يمكنه ان يتصور معنى السلامتناهي. «لأننا إذا رجعنا إلى الاستقراء التام نجد أنه لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من طرق أربعة :

- اننا ندرك الأشياء بإحدى الحواس الخمس.
- واننا ندرك أحوال أبداننا كالألم والجوع واللذة...
- واننا ندرك بحسب عقولنا معنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة.
- واننا يمكن بالعقل والخيال ان نتصور مفاهيم المدركات الثلاثة السالفة» (1).

فليس للإنسان ان يتصور الأشياء ويميزها بصفاتهما الا بالطرق الأربعة السالفة الذكر، ولكن حقيقة الذات الإلهية تختلف عما نفهمه ونتصوره وندركه من معاني ومفهومات الصفات.

وقدم الرازي مثلاً لذلك الفرق بين ما نعرفه وبين حقيقة ذات الشيء فيقول: «اننا إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد وأن يكون له من بان، أما صفات واسم ذلك الباني فإن وجود البناء لا يدل عليه» (2).

ففرّق الرازي بين نوعين من المعرفة : المعرفة العَرَضِيَّة والمعرفة الذاتية. «أما المعرفة العرضية : فكما إذا رأينا بناء علمنا بأن الباني موجود، أما ماهيته، وحقيقته فوجود البناء لا يدل عليه . فهكذا علمنا ومعرفتنا لله تعالى . أما المعرفة الذاتية : فإننا لا نعرف حقيقة اللون ، الا بأبصارنا، ولا نعرف الحرارة الا بلمسنا ، فلا نعرف ذات الحرارة والبرودة الا بهذه الكيفية الملموسة ولا ذات حقيقة السواد والبياض الا بهذه الكيفية المرئية المتاحة لحواسنا . ومعرفة الله بهذه الكيفية مستحيلة على البشر» (3).

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 114.

(2) الرازي : المحصل ص 67. لمزيد التفصيل انظر الفرق بين الوجود والماهية من هذا البحث.

(3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 114.

وهكذا انتهى الرازي إلى أنه يستحيل معرفة حقيقة ذات الله ومعنى صفاته وأسمائه، ويبدو أن هذا المنزع مرتبط بما يقوله قدماء الفلاسفة بأنه إذا ثبت أن أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة، لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود. وأنه ليس لتلك الذات اسم (1).

ولكن يجب لفت نظر القارئ إلى أن هذا التقديم لآراء غيره لا يعني أن الرازي يصرح بأن إطلاق الاسم على الذات الإلهية «مفقود» وأنه «لا فائدة منه» بل بالعكس. فالرازي يعتقد إن الله عز وجل يمكن أن يشرف بعض المقربين من عباده بمعرفة بعض أسمائه فلا يمتنع إذن أن يكون لله تعالى اسم.

وقرر أنه لو اتفق لملك من الملائكة المقربين أو نبي مرسل أو أحد عباد الله المخلصين الوقوف على ذلك الاسم «فلا يبعد أن تطيعه جميع الجسمانيات والروحانيات» (2) على حد تعبير الرازي.

وهكذا يتضح لنا أن المباحث الخاصة بالأسماء صعبة، لأن العقل بمحدوديته يقف كالعاجز القاصر (3) أمام هذه المعرفة التي يخص الله بها المقربين فتنتج لهم بمجرد تجلّي معنى اسم من أسماء الله تعالى ضروبا من القدرة ليست لغيرهم.

ولا شك أن مثل هذه الاعتقادات في مدى قوة تأثير «الاسم الإلهي» على كافة المخلوقات يبعدنا عن مجالات المدارك العقلية، ويدخلنا في مقامات المعارف الروحية التي يتحلى بها الرازي في معظم مواقفه أمام مباحث الذات الإلهية.

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 114.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115.

(3) الرازي: لوامع البينات، ص 90.

ولذلك نلاحظ ان الرازي يتحدث عن «الإسم الأعظم» لله تعالى بلغة ذوقية تميل إلى ترك المتأيسس العقلية، ويحاول بقدر استطاعته أن يحيط بالإسم الأعظم بأكبر قدر من هالة القدسية، فيستعرض آراء العارفين، ويقسمهم إلى فريقين :

- فريق يقول : ليس «الإسم الأعظم» لله تعالى إسمًا معلوما معينا، بل كل اسم يذكره العبد، فينقطع الفكر والعقل على كل ما سواه فذلك الإسم هو الإسم الأعظم .

- وفريق يقول : «الإسم الأعظم» لله تعالى إسم معين، ولكن هناك من يقول ان هذا الإسم المعين معلوم للخلق ومنهم من يقول انه غير معلوم .

ثم يسعى إلى شرح أقوال الذين يعتقدون ان اسم الله الأعظم معلوم للخلق ، وهي حسب عرض الرازي في كتابه لوامع البينات ستة أقوال :

«القول الأول : ان الإسم الأعظم لله تعالى قولنا (هو)

القول الثاني : هو قولنا (الله)

القول الثالث : قولنا (الحي القيوم)

القول الرابع : قولنا (ذو الجلال والإكرام)

القول الخامس : الحروف المذكورة في أوائل السور القرآنية ومايمكن أن يتركب منها .

القول السادس : ان الناس يذكرون أسماء كثيرة تارة بالعبرانية وتارة بالسريانية، وتارة بلغات أخرى مجهولة، ويزعمون انها هي الإسم الأعظم والاستقصاء في شرحها يطول» (1).

(1) السرازي : لوامع البينات . . . ص 99 .

ونلاحظ ان الرازي في كتابه لوامع البينات لم يحدد موقفه من هذه الأقوال أما في تفسيره مفاتيح الغيب (1) فيظهر موقفه من تلك الأقوال ، وهو أنها جميعا ضعيفة في معانيها مما لا يستحق أن يكون أحدها هو الاسم الأعظم ، ماعدا اسما واحدا .

فما هو الاسم الأعظم عند الرازي؟؟

ان الاسم الأعظم الأقرب إلى الرازي هو قولنا : (الله) ، لأن هذا الاسم حسب تفكيره قد جمع في معناه بين شرف الاسم وشرف الصفة . أما عن شرف الاسم فلأنه لا يختص به الا الله سبحانه وتعالى ، وأثبت أن هذا الاسم لا يحصل لغير الله باعتبار أن معناه مشتق من مفهوم العبادة . (2)

«العبادة هي المقصود الأصلي من الخلق» (3) وكل ما سوى الله موصوف بالعبودية فلا يكون اسم «الله» الا لئله الواحد القهار .

وأما شرف الصفة فيرجع إلى أن وصف كل ما سوى الله بالعبودية يعني مطلق التنزيه عن مشابهة الله تعالى لجميع الممكنات . وهذا يعني اتصافه بالعلم التام والقدرة التامة .

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 115 ، يقول ما نصه : «هناك من يقول ان ذلك الاسم الأعظم هو قولنا : ذو الجلال والاکرام ، وهذا عندي ضعيف ، لأن الجلال ، اشارة إلى الصفات السلبية ، والاکرام اشارة إلى الصفات الاضافية ، وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات . وهناك من يقول أنه هو : الحي القيوم ، وعندي انه ضعيف لأن الحي هو الدراك الفعّال ، والقيوم معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره ، فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واطافة ، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم .»
نلاحظ ان الرازي في موضع آخر يقول : «لا يبعد ان يكون الاسم الأعظم (الحي القيوم) انظر التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 308 ، 309 .

(2) الكرمانى الاسماعيلى : راحة العقل ، ص 195 يقول ما نصه : «انه الاسم الأعظم ، وذلك ان كانت الأسماء التي تقدس بها المتعالى سبحانه ويدعى بها كثيرة في عالم الجسم الذي هو دار الطبيعة وكان أعظمها الذي لا يستحقه أحد ، وينفرد به عن الغير «الله» .
(3) الرازي : لوامع البينات ص 96 .

وهكذا فقد حصل هذا الاسم على أشرف خصال الأسماء وأشرف خصال الصفات. فذهب الرازي إلى القول: «ان الاسم الأعظم هو قولنا: الله فهذا الأقرب عندي لأن هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه تعالى» (1). ولكن الرازي يتساءل هل يجوز ثبوت الاسم العلم في حق الله سبحانه وتعالى؟ (2).

وهذا التساؤل إشارة من الرازي على أنه عندما يقول: «ان الاسم الأعظم هو قولنا: الله فهذا الأقرب عندي»، لا يقصد أنه يعتقد ان هذا هو الاسم الأعظم يقينا.

وعند تدقيق النظر في أقوال الرازي نلاحظ نقطتين على غاية من الأهمية. فالرازي يقول بالنص «انه لو اتفق لِمَلِكٍ مقرب أو نبي مرسل، الوقوف على ذلك الاسم، حال ما يكون قد تجلى له معناه، لم يبعد أن يعطيه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات» (3).

فالنقطة الأولى: هي استخدام الرازي لحرف «لو» وهذا حرف إمتناع. وتسمى في الأحكام النحوية بـ «لو» الشرطية غير الامتناعية (4) التي تفيد تعليق أمر إمكانية طاعة المخلوقات حال ما يكون قد تجلى معناه، أي بشرط أن يتجلى للملك المقرب والنبي المرسل ادراك معنى الاسم وهذا شرط لا يتحقق إلا برحمة الله وفضله.

والنقطة الثانية: ان الرازي يؤكد استحالة معرفة حقيقة الذات الإلهية وإسمه على الخلق بطرق الإدراك المتاحة. ولكن إذا تفضل المولى عز وجل لحكمة بمنح أحد من عباده هذا الإدراك فانه يخلق فيه الآلة أو الإمكانية التي يتمكن

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115.

وانظر أيضا عبد الرحمن الايجي: الموانف في علم الكلام، ص 333. المرصد السابق

(2) الرازي: لوامع البينات. ص 40.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115.

(4) ابن هشام: معنى اللبيب، ج 1، ص 257 «انها تفيد امتناع الشرط، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته».

بها من تلقى هذا الفيض واللطف الإلهي.

ومن خلال النقطتين السالفتي الذكر يمكن لنا ان نقول بأن القاعدة العامة عند الرازي ان ذات الله المخصوصة وحقيقة صفاته ومعاني أسمائه لا تقوى المدارك العقلية على بلوغها. ولكن هناك استثناءات خاصة في هذه القاعدة العامة تسمح بقبول إمكانية معرفة تلك الحقيقة المخصوصة بإسم يدل عليها مثلاً، وفي هذه الحالة الخاصة يمكن ان نقبل فكرة ان يكون لله تعالى اسم. بل يبلغ الأمر عند الرازي إلى حد إعتبار القول بأن هناك حالات خاصة يمكن للعبد فيها أن يحصل على الإسم الدال على الذات الإلهية بل لا يبعد أن يعرف ذاته معرفة ذاتية لا عرضية (1).

وهكذا يمكن القول بأن هذا يدل على تأثر الرازي بالفلسفة الذوقية التي تفسح المجال للحالات الخاصة «لخاصة الخاصة» على حد تعبيره (2).

ولكن الرازي عندما يترك الفلسفة الذوقية ويتجه إلى فلسفة المتكلمين الذين أكدوا ان الإسم العَلَم لا يجوز ثبوته في حق الله تعالى، نراه قد استخَدَم معهم الدلائل العقلية التي تشير إلى أن وضع الإسم العَلَم لله تعالى ممنوع ويدعم الرازي هذا القول بالأسباب التالية :

- أسماء الأعلام قائمة مقام الإشارات، ولما كانت الإشارة إلى الله ممنوعة كان إسم العَلَم في حقه ممنوعاً.

- ان المقصود من إسم العَلَم ان يتميز ذلك الشخص عما يشاركه في نوعه أو جنسه، والباريء مقدس عن أن يكون تحت نوع أو جنس، فيمنع

(1) الرازي : لوامع البيئات، ص 99 ينقل الرازي من كلام أبي البركات البغدادي ما يفيد بأنه في الامكان لبعض الخاصة معرفة حقيقة ذات الله بألة يخلقها الله في العبد، وتكون نسبة تلك الآلة في النفس الناطقة كنسبة العين في البدن، وعند حصول تلك الآلة على الاسم بعد أن يخلق الله في بعض عبيده علماً به، فينور القلب. وقبل الرازي هذا الكلام ووصف بأنه «في غاية التحقيق» ونعت صاحبه «بالحكيم الكبير». انظر المصدر نفسه، ص 100.

(2) السرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 111.

وضع إسم العَلَم لله تعالى .

- المعلوم في عقول الخلق عن الله تعالى أمور كلية عرضية ، ووضع إسم العَلَم لا يكون الا للشيء المعين ، فإذا لم يكن ذلك المعين معلوما ، امتنع وضع إسم العَلَم (1) .

ويمكن لنا قبل ان ننقل إلى تحليل مواقف الرازي من المباحث والمسائل الخاصة بأسماء الله تعالى ، ان نلفت نظر القارئ إلى ملاحظة نعددها هامة ، وهي ان الرازي في أغلب مواقفه لا يستخدم ألفاظ الجزم والتأكيد ، بل يمكن القول ان مواقفه افتراضية تقوم على التقدير والتأثر ، باعتبار انها محتملة وشائعة في المدارس الفكرية في عصره « لم يقم برهان قاطع على القطع لا بالنفي ولا بالإثبات » (2) على حد تعبيره . ولذلك نجده كثيرا ما يستخدم حرف « لو » وهو حرف إمتناع (3) يوظفه الرازي للاحتمال . فكثيرا ما يستخدم جملا مثلا « وعلى هذا التقدير لا يبعد » ، « ممكن أن ينور (الله) قلب بعض عبده . بتلك المعرفة ، لم يبعد » (4) . « ان الله تعالى له حقيقة مخصوصة فأمكن ان يكون لها إسم » (5) . وغيرها مما يجعل مواقف الرازي غير قاطعة لالإنفي ولا بالإثبات .

ومن أجل هذه الملاحظة نجد الرازي قليلا ما يقدم لنا رأيه في مسائل أسماء الله تعالى ، بل غالبا ما نجده يستعرض آراء غيره .

وإذا صادف أن وجدنا الرازي يجادل بعض الأقوال حول مسألة من مسائل أسماء الله ، فهو جدال يرجع إلى موقفه اللغوي من تفسير اللفظ القرآني لإسم من أسماء الله المحدد في القرآن الكريم . أو الحديث الصحيح ، وأغلبها قضايا تهم فقه اللغة وعلم التفسير . أما أغلب مواقفه فهي مواقف الفيلسوف الذوقي .

(1) الرازي : لوامع البينات ، ص 41 ، وانظر أيضا : مفاتيح الغيب ، ج 1 ص 143 .

(2) الرازي : لوامع البينات ص 99 .

(3) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر : مختار الصحاح يقول ما نصه لو حرف وهو امتناع الثاني من أجل امتناع الأول . ص 607 .

(4) الرازي : لوامع البينات ص 100 .

(5) الرازي : المباحث المشرقية ج 2 ، ص 498 .

ويمكن أن نقدم نصا يدعم هذا الرأي، ويجسّم عمق التأثير المشرقي عندما يقف الرازي أمام إسم «هو» فيقول :

«اعلم أن لفظ «هو» فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانها، وبعضها لا يمكن. وأنا بتوفيق الله كتبت أسراراً لطيفة، إلا أنني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة «هو». أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيراً. فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيراً عجيباً في القلب لا يصل البيان إليه، لا ينتهي الشرح إليه» (1).
ان هذا النص يمثل الحالة التي يكون عليها الرازي حين يقف أمام إسم من أسماء الله، وأعتقد انه لا فائدة من تكرار النصوص أو المواقف، فمن الواضح ان الرازي يترك المقاييس العقلية بعد أن عجزت عن بيان ما يصل إليه من مقامات المشاهدة مع الإسم، فيذهب إلى فسحة مداركه القلبية (2)، ويستخدم تعبيرات تبدو غامضة وغير قاطعة لغير أهل المعرفة القلبية النورانية.
ومثل هذه المواقف يمثل إحدى الصعاب التي تواجه الباحث في آراء فخر الدين الرازي حول الذات الإلهية.

وبعد هذا كله لا غرابة في أن نجد الرازي من المعقدين بأن الله تعالى أربعة آلاف اسم، ألف منها لا يعلمها إلا الله سبحانه، وألف لا يعلمها إلا الله والملائكة، وألف لا يعلمها إلا الله والملائكة والأنبياء، وأما الألف الرابع فان المؤمنين يعلمونها. فثلاثمائة منها في التوراة، وثلاثمائة في الانجيل، وثلاثمائة في الزبور، ومائة في القرآن، وكما يصرح الرازي: «تسعة وتسعون منها ظاهرة وواحد مكتوم من أحصاها دخل الجنة» (3).

(1) الرازي: مفاتيح الغيب: ج 1، ص 146.

(2) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 53، ص 54 يقول ما نصه: «هذا ما خطر بالبال عن اسرار الاسم، واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذكره من لمعات أنوارها صدورنا واسرارنا، ويروج بها عقولنا وارواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحوادث إلى فسحة معارج القدم، ونرقى من حضيض ظلمة البشرية إلى سموات الأنوار».

(3) الرازي: لوامع البينات. ص 99 ويكرر نفس الكلام في مفاتيح الغيب ج 22، ص 12.

ولكن من الغريب ان نجد الرازي يتساءل بعد أن حكم بأن الأسماء توقيفية بما في القرآن والحديث : هل أن أسماء الله تعالى توقيفية أم قياسية ؟؟ (1) ويكرر نفس التساؤل في كتاب آخر : هل أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ؟؟ (2).

لقد ذكرنا مع بداية هذا الفصل ان القاعدة العامة التي بنى عليها الرازي موقفه من الأسماء الإلهية تقوم على ان حقيقة الذات الإلهية غير معلومة للبشر، وان الألفاظ لا تدل على حقيقته البتة، وان المعاني لا تشير لذاته المخصوصة. وعلى أساس هذه القاعدة نلاحظ أن الرازي يكرر في كتبه نفس الدلائل على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى. ويستخدم هذه الدلائل بصيغ مختلفة تتناسب مع ثقافته الموسوعية الشائعة في عصره فيسأل : ما هو الاسم ؟ وما المسمى ؟؟ وما هي التسمية ؟؟؟ (3).

وبإجابته عن الاسئلة أوضح أن الخلاف الواقع في هذه المسائل انما كان بسبب ما يتصوره العقلاء مسبقا لمعاني كل من الاسم والمسمى والتسمية. «فإن كل تصديق لا بد وان يكون مسبوقا بتصور ماهية المحكوم عليه، والمحكوم به» (4).

وأكد ان الاسم عبارة عن اللفظ الدال على الشيء بالوضع. وان المسمى عبارة عن ذلك الشيء، ولذا فالفرق بين الاسم والمسمى شاسع. وعرض عشرة أدلة تثبت عدم جواز ان يكون الاسم هو المسمى (5).

وانتهى إلى أن الاسم لا يخرج عن أن يكون أصواتا مقطعة وضعت لتعريف المسميات، وتلك الأصوات أعراض غير باقية. وتساءل : كيف يخطر ببال

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.

(2) الرازي : لوايح البينات، ص 36.

(3) الرازي : لوايح البينات ص 18. يكرر الرازي نفس الأسئلة في تفسيره مفاتيح الغيب، ج 1، ص 108.

(4) الرازي : لوايح البينات، ص 19.

(5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.

العاقل ان يقول الاسم هو المسمى؟ فالاسم كلمة، والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمى فهو ذات الشيء وحقيقته (1).

ولكن الرازي تتبع خطوات العقل عندما أجاب عن سؤاله بإمكانية جواز إطلاق أسماء الله تعالى غير التوقيفية، واعتقد ان البيئة الفارسية التي ترعرع في ظلها هي التي حملته على القول بأن «العجم يسمون الله تعالى بقولهم «خدائي»، والترك بقولهم «تنكري»، وان الأمة الإسلامية اجمعت على عدم منع هذه الألفاظ مع أن التوقيف ما ورد بها» (2) وحتى يخفف من وقع هذا الموقف من عدم التمسك بالتوقيف القرآني لأسماء الله تعالى يذهب إلى القول بـ «ان كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز» (3) ولا شك ان الرازي شعر بالخرج من هذا الموقف فواجه أصحابه أهل الذوق بالتمسك بالآية القرآنية : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) (4) وقال : «الاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال، فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية، وانه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني، فاذا كانت المعاني صحيحة، كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثا» (5).

وإذن فإن بيئته الفارسية هي التي أشارت عليه بصحة جواز إطلاق أسماء اصطلاحية وقياسية على الله تعالى، ولا غرابة في أن نجده بالنظر إلى تأثيره كذلك بالتوقيفيين يقرر ان الأسماء توقيفية فيقول :

(1) الرازي : لوامع البينات، ص 17. لمزيد التفصيل انظر : أحمد محمود صبحي : في علم الكلام، ص 577.

وانظر أيضا عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين، ج 1، ص 611 ص 612، «الباقلائي يرى ان الاسم هو المسمى».

(2) الرازي : لوامع البينات، ص 39.

(3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 152.

(4) سورة طه جزء من الآية 8.

(5) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 153.

«قد اجتمعنا على أنه لا يجوز لنا ان نسمي الرسول بإسم ما سماه الله به ، ولا بإسم ما سمى هو نفسه به ، فإذا لم يجز ذلك في حق الرسول ، بل في حق أحد من أحاد الناس ، فهو في حق الله تعالى أولى» . (1).

* * * *

وعن طريق هذا التساؤل ذهب الرازي إلى مسألة «التسمية» وعلاقتها بالإسم والمسمى ، فأكد ان التفريق بين الإسم والمسمى يقتضي تمييز التسمية عنهما (2) وانتهى إلى أن جميع الأسماء (أو التسميات) ومشتقاتها لا تتناول حقيقة الذات الإلهية . لأن الإسم ما هو الا اللفظ ، واللفظ هو عرض وصوت وحال في المحل ، وغير باق ، وانه مركب من حروف متعاقبة (3) ، ونفس الشيء ينطبق على التسمية ، أما المسمى فشيء آخر لأنه يعني ذاته المعينة سبحانه وتعالى ، «فوجب القطع بأن المشار إليه بذلك الإسم ليس هو الحق سبحانه» (4) على حد تعبير الرازي .

ومع وضوح موقف الرازي فيما يتصوره ويفهمه من مدلول الإسم (أو التسمية) فإنه يقبل القول بإمكانية اطلاق الإسم على الذات الإلهية لأن الله تعالى حقيقة موجودة فمن الممكن ان يكون لها إسم (5) ولكن مع التأكيد ان الإسم لا يتبع المعنى والحقيقة (6) .

ومن أجل ذلك نلاحظ أن الرازي دائما يلتجئ إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في صياغة آرائه حول الأسماء الخاصة بالذات الإلهية ، لأن إمكانية وجود

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 153 .

(2) المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 110 .

(3) الرازي : لوايح البينات ص 10 - وانظر أيضا : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 54 .

(4) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 498 يقول ما نصه : «لأن الله تعالى له حقيقة مخصوصة ، فأمكن أن يكون لها اسم» .

(5) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 29 ، ص 185 .

(6) الرازي : المباحث المشرقية ، ج 2 ، ص 498 .

الإسم ليس من صناعة الحكمة (1) ويفسر الرازي هذه المسألة الدقيقة على أساس أن صناعة الإسم للشيء لا يكون الا بعد تعقلها، وطالما ان حقيقة الله تعالى غير معقولة للبشر استحال منهم ان يضعوا لها إسما. «وكما أنهم لا يعلمون من الأول (الله تعالى) الا صفات سلبية أو إضافية أو غيرها، كذلك يستحيل منهم وضع الإسم» (2).

وهكذا قرر الرازي أن الخوض في مباحث الإسم والتسمية والمسمى على جميع التقديرات يجري مجرى العبث، واعتبر ان الخوض في الإسم باعتباره مسمى يكون عبثا (3) وركاكة (4).

وأعتبر أن موقف الرازي الكلامي هذا من أدق مواقفه في مباحث الأسماء حيث ينزهها عن ركاكة عبث المتحذلقين النصيين.

ولذا يبتعد الرازي تماما عن محاولة شرح حقيقة أسماء الله، ويكتفي بتمييزها عما سواها من صفات المخلوقات (5).

وهذا الموقف الذي يتمثل في الاكتفاء بتمييز أسماء الله عما سواها، وعدم تناول حقيقة إسم الله، أي غلق باب التشبيه والتجسيم، قد سبب الكثير من المعارك الكلامية للرازي. ولذلك نلاحظ أن الرازي يؤكد بإصرار عندما يخاطب الأصوليين والمناطق من أهل الإسلام انه يكتفي «بالرسم» (6)، أي تمييز إسم

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 498.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 109.

(4) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثامن، ص 378 يقول: «ان الخوض في اعتبار الاسم هو المسمى ركة، وكذلك كان الخوض في ذكر الاستدلال عليه أرك وأبعد».

(5) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 498 يقول ما نصه: «أشزح تلك الحقيقة بالرسم، ولست أقول بالحد - وهو أنه واجب الوجود - وأريد بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي».

(6) سيف الدين الآمدي: غاية المرام في علم الكلام. ص 28.

الله عما سواه، ولا يتناول «الحد» (1) أي القول الدال على حقيقة صفة الشيء.

وهذا التمسك يقصد به الرازي الفصل الثام بين صفات المخلوقات وصفات الذات الالهية حتى لا يحدث تشابه أو تجسيم عندما نلفظ لإسم مثل «السميع» أو «البصير» أو «العالم» أو «القادر»... أو غيرها من الأسماء المشتقة من الصفات.

ولذا يكتفي الرازي بتعريف الإسم على أساس صفاته العرضية اللازمة المميزة له عن غيره، ولا يدخل في مشاكل التحليل والتعريف الكامل لمعنى الإسم. وبلغة المنطقيين يمكن القول انه يقف عند «الرسم» (2) ولا يحاول أن يقترب من «الحد». (3) أي لا يحاول ان ينتهي إلى تمام معنى الإسم. لأن وصف المعنى المحيط بإسم الله المانع والفاصل لغيره لا يقوى عليه البشر (4)، ولذلك فلا سبيل لمعاني أسماء الله الا أن تكون مجازية.

وهنا يظهر لنا الاختلاف الثام بين موقف الرازي وموقف ابن تيمية، الذي يؤكد أن هناك مشاركة بين صفة المخلوق وصفة الخالق. ويقول ان «من ظن ان الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة، دون صفة الخالق كان في غاية الجهل» (5) ثم يتساءل بتعجب «كيف يكون العبد مستحقا للأسماء الحسنی

(1) العرجاني: التعريفات، ص 45: «الحد هو قول دال على ماهية الشيء» لمزيد التفصيل انظر الطاهر ابن عاشور: النظر الفسيح في الجامع الصحيح، ص 316 - 318. (باب السلام: اسم من أسماء الله تعالى) الفرق في أصل الوضع وجهة التفاضل في الاستعمال.
(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، ص 615. يقول ما نصه: «الرسم عند المنطقيين مقابل للحد، والرسم عند الاصوليين أخص من الحد، لأنه قسم منه، والرسم المؤلف من عرضيات تخص بالشيء وتعين على تمييزه عن غيره».

(3) المصدر نفسه: ص 446. يقول: «الحد هو المنع والفصل بين شيئين، ومنتهى كل شيء حده، والحد أيضا النهاية التي ينتهي إليها تمام المعنى، وما يوصل إليه التصور المطلوب. وحد الشيء هو الوصف المحيط بمعناه المميز له من غيره.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 10.

(5) ابن تيمية: الفتاوى، المجلد الخامس (الأسماء والصفات). ص 200.

حقيقة ، فيستحق أن يقال له : عالم قادر سميع بصير ، والرب لا يستحق ذلك
الا مجازاً؟(1).

ويقرر ابن تيمية ان الجاهل هو الذي يظن ان المعنى الحقيقي للإسم لا
يتناول الا المخلوق وحده، ويعتبر مثل هذا الموقف «ضلالاً معلوم الفساد
بالضرورة في العقل والشرائع واللغات» (2).

والرأي عندي ان موقف الرازي متسق مع منهج الفكر الإسلامي القائم على
ان حقيقة الله تعالى منزهة عن جميع أسماء تراكييب المخلوقات باعتبار أن الله
«ليس كمثله شيء» وان جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنهه
«حقيقة الحق» (3) على حد تعبير الرازي.

أما القول بأن لله أسماء حقيقية ثابتة بدلالة نص القرآن وهي مفهومة
ومعقولة (4) فهو يقتضي - حسب تصوري - التجسيم والتشبيه .

لذا أعتبر أن نظرة الرازي إلى معاني أسماء الله تعالى أكثر عمقا، بل
وأقرب للمقاصد القرآنية التي تقتضي التنزيه المطلق للذات الإلهية كحقيقة
مخصوصة غير معلومة للبشر، وكل ما ورد من الآيات هو معان مجازية وضعت
لتقريب الفهم، فالمسلم العاقل لا يعرف ولا يفهم من إسم عالم الا انه سبحانه
وتعالى يصح منه الاتقان والإحكام، ولا يتصور من صفة القدرة الا انه عز
وجل يصدر منه الفعل التام .

-
- (1) ابن تيمية : الفتاوى، المجلد الخامس (الأسماء والصفات) ص 201.
 - (2) المصدر نفسه، ص 224 يقول ما نصه : «دلالة القرآن على اثبات الاسماء الحقيقية
لله تعالى تبلغ ثلاثمائة، وهي دلائل جلية بيّنة مفهومة من القرآن.
 - (3) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 54.
 - (4) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، (فصل في بيان
ان مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه يمتنع عليه ان يريد بكلامه خلاف
ظاهره وحقيقته). ص 55 - ص 59، نقل فيه حديث ابن تيمية لمناظرة جرت بين
جهمي وسني.

ويُفسر الرازي حالة المسلم الذي يحاول أن يفهم معاني الأسماء المشتقة من أحوال الصفات في عالم الحدوث بنص في غاية الدقة إذ يقول: إن الألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحق سبحانه وحده، بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معا. والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما، بل يكون ناقصا قاصرا. فإذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق. بل كأنها تصير حاجبا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الله تعالى (1).

وبناء على هذا يميز الرازي في مبحث خاص بين الأسماء والصفات. (2)

وخلاصة موقف الرازي أن هناك فرقا بين الاسم والصفة، فالإسم هو اللفظ الذي يشير إلى الشيء. أما الصفة فهي التي تعتبر الشيء من حيث ماهيته تنعته بالنعته المعين. وأكد أن الإسم أقدم من الصفة، لأن المراد من معاني الصفات هو في الواقع معاني الأسماء المشتقة «ولا شك أن الأسماء الموضوعية أصل للأسماء المشتقة» (3) لأن الأسماء الموضوعية هي أسماء الذات، وأما المشتقة فإنها أسماء الصفات باعتبارها مضافة زائدة على الذات المخصوصة. ولذلك فإن اسم الذات أشرف من اسم الصفة المضافة إلى الذات «فوجب أن تكون الأسماء أشرف من الصفات» (4) على حد تعبير الرازي.

وقبل أن ننتقل إلى التقسيمات التي وضعها الرازي حول أسماء الله تعالى، يجدر بنا أن نوضح أهمية التفريق بين الإسم والصفة. أي بين الذات والماهية. لأن عدم التفريق هو الذي أسقط أمثال الكرامة (5) في عدم تنزيه ذات الله تعالى

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 54. ولمزيد التفصيل انظر أيضا مفاتيح

الغيب، ج 1، ص 10، وأيضا المصدر نفسه، ج 22، ص 12.

(2) الرازي: لوامع البينات، ص 27 - 28.

(3) الرازي: لوامع البينات ص 28.

(4) المصدر نفسه، ص 28.

(5) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 297 - ص 312 الفصل الثاني.

عن التشبيه والتجسيم . وسنوضح في فصل الصفات التالي ضراوة المعركة بين المتكلمين حول علاقة الذات بالصفات ، ولكن نكتفي في هذا المقام بالقول بأن التفريق بين الاسم والصفة هو في الواقع تفريق بين الذات والماهية . وهذا التفريق - حسب رأي الرازي - هو الذي يمنع القول بأن ذات الله هي صفاته ، ومَنْ يتصور غير ذلك يقع في التجسيم (1) ، ويلتحم بالمذاهب المادية كما هو الحال عند الكرامية (2) .

ان الرازي قد حارب هذه الوجهة بتمسكه بوجوب التفريق بين ذات الله المخصوصة وصفاته المضافة إليها . أي بين الاسم والصفة .

وعلى أساس هذا التفريق قَسَمَ الرازي أسماء الله تعالى إلى تسعة أقسام وأكد قبل أن يستعرض هذه التقسيمات ان الغرض من التقسيم هو تبسيط الخوض في المسائل الدقيقة التي تحوم حول الذات الإلهية ، لأن الذات تختلف عن كافة مخلوقات الله تعالى « لا لصفة ولكن لذاته المخصوصة » (4) .

وسنلاحظ عند استعراض خلاصة الأقسام التسعة ان الرازي يركز على وجوب التفريق بين أسماء الذات المخصوصة ، وبين الأسماء المشتقة من الصفات الزائدة عن الذات . ولذا يمكن القول بأن التقسيم الصحيح يقع على قسمين (5) :

- (1) الشهرستاني . ج ، 1 . ص 159 . الملل والنحل .
- (2) علي سامي النشار : ج 1 ، 1 ، ص 299 يقول ما نصه : « ابن كرام رواقى واضح وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب وحدة الوجود ، الذي نراه فيما بعد على أفصح صورة لدى مدرسة محي الدين بن عربي » .
- (3) البغدادي : الفرق بين الفرق ص 123 . 133 ذهب إلى أن أفكار الكرامية مستمدة من « أصحاب الهيولي » .
- (4) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 58 . ولمزيد التفصيل انظر للرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 111 - 112 وأيضاً ج 2 ، ص من 497 إلى ص 500 .
- (5) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، ج 1 ، ص 610 .

القسم الأول : يخص أسماء الذات (ووضع الاسم على الذات ممتنع عند الرازي كما أوضحنا سابقا).

القسم الثاني : يخص الأسماء الدالة على الصفات المضافة إلى الذات .

ولا شك أن الرازي قد تفتن إلى إمكانية تقسيم الأسماء على أساس التفرقة بين الذات والصفات الزائدة على الذات ، ولذلك نلاحظ انه قد قدم هذه التقسيمات على عدة مرات ، فتارة نجدها ثلاثة أقسام (1) ، وتارة مقسمة على ستة (2) .

واعتقد أن السبب في تركيزه على الأقسام التسعة هو شغفه بالإحاطة بكافة أنواع أقسام الأسماء عامة . ولذا قال بعد ان استعرض الأقسام التسعة : « انه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه » (3) .

وخلاصة هذه الأقسام هي كما يلي :

أولهما : الاسم الواقع على الذات (اي الاسم العلم) .

ثانيهما : الاسم الواقع على جزء من الذات (وهذا في حق الله محال) (4) .

ثالثها : الاسم الواقع على صفة حقيقية قائمة بالذات مثل قولنا : حي ، موجود ، شيء .

رابعها : الاسم الواقع على صفة إضافية ، مثل قولنا : انه سبحانه معبود ومشكور .

خامسها : الاسم الواقع على صفة سلبية ، كقولنا : قدّوس وسلام وواحد (5) .

سادسها : الاسم الواقع على صفة حقيقية مع صفة إضافية ، كقولنا : عالم وقادر (6) .

سابعها : الاسم الواقع على صفة حقيقية مع صفة سلبية ، كقولنا : قديم أزلي (7) .

(1) الرازي : لوامع البينات ص 40 إلى ص 42 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 2 ، ص 498 إلى ص 500 .

(3) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 112 .

(4) الرازي : لوامع البينات ص 41 . وانظر أيضا مفاتيح الغيب ، ج 2 ، ص 499 . يقول

الرازي : « الاسم الدال على جزء الذات في حق واجب الوجوب ممتنع ، لأن ماهيته بريئة

من جميع جهات التكثير » .

(5) القدوس : هو المسلوب عنه مشابهة جميع الممكنات . السلام : هو المسلوب عن

العيوب . الواحد : هو المسلوب عنه التظهير .

(6) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 111 .

(7) الرازي : لوامع البينات ، ص 42 .

ثامنها : الإسم الواقع على صفة اضافية مع صفة سلبية ، مثل قولنا : الأول (1) .
وتاسعها : الإسم الواقع على صفة حقيقية وإضافية وسلبية كقولنا : « المَلِك » .
ومن خلال ما ذكره الرازي في هذه التقسيمات نلاحظ ان كافة الأسماء
المشتقة من الصفات الزائدة على الذات الإلهية على نوعين :

1 - الصفات الثبوتية الحقيقية .

2 - الصفات الثبوتية الإضافية والسلبية .

وقد لاحظ الرازي ان صفات الله تعالى نوعان : سلبية ، وهي المسماة في
القرآن بالجلال . وإضافية ، وهي المسماة في القرآن بالإكرام (2) ، ومع التفات
الرازي إلى هذه الملاحظة الا أنه يطيل ويكرر كثيرا (3) في الأسماء التي يشتقها
من أنواع الصفات (الحقيقية والإضافية والسلبية) .

ونختم هذا الفصل بثلاث نقاط نستخلصها من موقف الرازي من مباحث
اسماء الله تعالى وهي :

أولا : ما يجوز وما لا يجوز من أسماء الله تعالى .

ثانيا : أسماء الله تعالى لا نهائية .

ثالثا : أسماء الله مفاتيح الأسرار .

وقبل أن ننتقل إلى تفصيل هذه النقاط الثلاث نلفت نظر القارئ
بأن هناك مسائل تتفرع من مباحث الأسماء رأينا من الأفضل ضمها مع مباحث
الصفات نظرا لارتباطها بمسائل لا تخص الأسماء ، وعلى سبيل المثال . يتساءل

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 112 . يقول :

الأول : هذا الاسم عبارة عن مجموع أمرين ، أحدهما : ان يكون سابقا على غيره وهو
صفة اضافية . الثاني ان لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية .

(2) المصدر السابق ويشرح الرازي اسم الملك : « انه عبارة عن الموجود الذي يفتقر إليه
غيره ، وهو يستغنى عن غيره ، فالموجود صفة حقيقية ، وافتقار غيره إليه صفة اضافية ،
واستغناؤه عن غيره سلب » ص 112 .

(3) الرازي : لوامع البينات ، ص 33 .

الرازي : هل يجوز أن يسمى الله تعالى بالشيء؟ (1) فنلاحظ أن الرازي مع تقديره لموقف أصحابه من جواز تسمية الله تعالى بإسم «الشيء» (2) إلا أنه يربط معنى لفظ «الشيء» بفكرة شيئية المعدوم (3)، والمعدوم عند الرازي لا إمتياز فيه بل أنه حسب تفكيره «لا موجود» فيرفض القول بأن «المعدوم شيء» (4).

وموقف الرازي من فكرة شيئية المعدوم نجدها - حسب تقديري - لا تخص مسائل الأسماء. بل هي مسألة تدخل ضمن مسائل الصفات، لذلك لم أذكرها في هذا الفصل واكتفيت بعرض النقاط الثلاث على الوجه التالي :

أولا : ما يجوز وما لا يجوز من أسماء الله تعالى.

ذكر الرازي ان هناك أسماء وردت في القرآن الكريم والأحاديث يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى، ولا يجوز استعمالها إلا بكيفيات معينة.

ومن أجل ذلك يقسم الرازي الأسماء التي يجوز ولا يجوز استعمالها على ثلاثة أقسام (5).

القسم الأول : ما يجوز ذكره مفردا، ولا يجوز ذكره مضافا. فإنه يجوز أن يقال: يا خالق، يا ملك. ولا يجوز أن يقال: يا خالق القردة والخنازير والخنافس، ولكن يجوز أن يقال: يا خالق السموات.

ما يجوز ذكره مضافا ولا يجوز ذكره مفردا. فإنه لا يجوز أن يقال: يا منشيء (6)، ويا منزل (7)، يا رام (8)، وأيضا لا يجوز أن يقال يا محرك يا مسكن.

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، من 135 إلى ص 158

(2) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 20.

(3) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 21.

(4) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الخامس ص 194.

(5) الرازي : لوامع البينات ص 37، 38.

(6) الآية 72 سورة الواقعة (أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون).

(7) الآية 69 سورة الواقعة (أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون).

(8) الآية 17 سورة الانفصال (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى).

ولكن يجوز أن يقال يا محرك السموات يا مسكن الأرض.

وبالمقابل هناك أسماء مفردة لا يجوز إطلاقها الا على الله تعالى مثل «الرحمن» و«الحق» فهي أسماء مخصصة لله وحده. وكذلك لا يجوز إطلاق أسماء الله المقدسة الطاهرة على غير الله، كما لا يجوز تسمية الله تعالى مثل تسمية من سماه «أبا المسيح» (1) ولا يجوز ان يقال: يا خالق الديدان والقروود والقردان، فكل الألفاظ المشعرة بسوء الأدب لا تجوز.

القسم الثاني: الألفاظ التي لا تكون معانيها ثابتة في حق الله سبحانه، فلا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى. فان ورد السمع بها (أي في القرآن والحديث) وجب تأويلها كلفظ النزول والصورة والمجىء (2).

ولذا قال الرازي «اعلم انه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى. مثل الاستهزاء (الله يستهزئ بهم) (3) والمكر (ومكروا ومكر الله) (4) والغضب (غضب الله عليهم) (5)، والتعجب (بل عجب ويسخرون) (6)، فمن يقرأ عجب بضم التاء كان التعجب منسوباً إلى الله، والتكبر (العزیز الجبار المتكبر) والحياء (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً) (7) واعلم ان القانون الصحيح في هذه الألفاظ ان نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية، وآثار تصدر عنها في النهاية، فاذا سمعت الغضب في الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض، وقس الباقي عليه» (8).

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 325.

(2) النزول كقوله تعالى في الحديث القدسي (ينزل ربنا إلى السماء). والصورة ان الله سبحانه وتعالى خلق ادم على صورته. والمجىء كقوله تعالى (وجاء ربك والملك صففاً).

(3) جزء من الآية 15 من سورة البقرة.

(4) جزء من الآية 54 من سورة آل عمران.

(5) جزء من الآية 9 سورة النور.

(6) الآية 12 من سورة الصافات.

(7) جزء من الآية 26 من سورة البقرة.

(8) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 154.

ويقرر الرازي «انه لا يجوز البتة ان يقال على الله سبحانه يا ماكر، يا خادع، يا مستهزيء، ويمتنع ثبوتها لله تعالى» (1).

القسم الثالث : هناك أسماء وردت في القرآن مثل لفظ «أنا» (2) و«أنت» (3) والمستوى الذي طرحه الرازي في هذا الصدد هو المستوى الصوفي، وتبعاً لذلك فمن يذكره يكون على سبيل الحكاية عن الله. لأن تلك الكلمة تقتضي، اثبات الإلهية لذلك القائل، وذلك لا يليق الا بالله سبحانه.

وقال الرازي ان معرفة كلمة «أنا» لا تحصل الا في حق الحق تعالى، فلا يحصل العلم به على سبيل الكمال والتمام الا الله تعالى. أما كلمة «أنت» فهذا يصح ذكره من العبد، لكن بشرط ان يكون غائباً على حظوظ نفسه، حاضراً مقام الشهادة، وهذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته من جميع حظوظ النفس، وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يصير غائباً عن كل الحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة (4).

* * *

ثانياً : أسماء الله سبحانه وتعالى لا نهائية :

يُلفتُ الرازي نظرنا إلى أن قوله تعالى : «ولله الأسماء الحسنى» مذكور في أربعة مواضع من كلام الله عز وجل في كتابه العزيز وهذا دليل على الأهمية . «فإذا عرفت هذا فنقول الأسماء ألفاظ دالة على المعاني، فهي، انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها، ولا معنى للحسن في حق الله تعالى إلا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال، وهي محصورة في نوعين :
- عدم افتقاره إلى غيره .

(1) الرازي : لواحق البينات، ص 38.

(2) (أول سورة النحل / الآية 2 (ان اندروا انه لا اله الا أنا) وفي سورة طه الآية 14 (انني

انا الله لا اله الا أنا) وجزء من الآية 25 / سورة الأنبياء (لا اله الا أنا فاعبدون)

(3) الآية 87 / سورة الانبياء (فنادى في الظلمات ان لا اله الا أنت).

(4) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 1، ص 145.

- وثبوت افتقار غيره إليه (1).

وقد أوضحنا ان واجب الوجود لا يكون ممكنا، فلا يكون مُرْكَبًا، ولذلك فإن الاسم الواقع بحسب الصفات يكون زائدا على الذات الإلهية. و«الصفات اما أن تكون ثبوتية حقيقية. أو ثبوتية إضافية أو سلبية. أو ثبوتية مع إضافية. أو ثبوتية مع سلبية. أو إضافية مع سلبية. أو ثبوتية وإضافية وسلبية. ولما كانت الإضافات الممكنة غير متناهية، وكذا السلوب غير متناهية، أمكن ان يكون للباريء تعالى أسماء متباينة لا مترادفة غير متناهية» (2)

والسبب الذي من أجله يجعل الرازي باب أسماء الله تعالى مفتوحاً، إن الله تعالى خالق للمخلوقات جميعاً، وكونه تعالى محيياً ومميتاً ورازقاً.. وغيرها من أسماء الصفات الإضافية والسلبية على الصفة الحقيقية المخصوصة للذات الإلهية. فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات أسماء لانهاية لها لله تعالى، لأن مقدراته غير متناهية، ولما كان لاسبيل إلى معرفة كنه ذاته، وإنما السبيل إلى معرفته بمعرفة أفعاله، فكل من كان وقوفه على أسرار حكمته في مخلوقه أكثر كان علمه بأسماء الله أكثر، ولما كان هذا بحرا لا ساحل له ولا نهاية، فكذلك لانهاية لمعرفة أسماء الله الحسنى (3)

وقبل أن ننتقل إلى المسألة الثالثة يجب أن نذكر بأن أسماء الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات عند الرازي محدودة وهي مثل «الحي» - «الموجود» - «الواحد» (4) وكذلك أسماء الصفات السلبية المحضة مثل «القدس» - «السلام» أو أسماء الصفات الإضافية المحضة مثل إسم «مذكور» - «معلوم» هي أسماء محدودة يمكن ضبطها.

(1) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 322.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 22، ص 12.

(3) الرازي: التفسير الكبير، المجلد الرابع، ص 323.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 141، ص 142 يعتبر الرازي صفة الكلام من الصفات الحقيقية يقول «ومنه يحصل في صيغة الماضي لفظ» القول (واذ قال ربك للملائكة) ونظائره كثيرة في القرآن وفي صيغة المستقبل (انه يقول انها بقرة) والقبيل والقول (ومن أصدق من الله قيلا) (ما يبذل القول لدى).

وأشار إلى نقطة هامة خلاصتها أن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية، وإنما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولي على الإنسان، «فأما أن ينقلب من صفة إلى صفة أخرى فذلك محال» (1).

وأهمية أسماء الله تعالى، حسب رأي الرازي، ان كل إسم دال على معنى معين، وكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الإسم، فاذا واظب الإنسان على ذكر ذلك الإسم انتفع به سريعا. وكأن الأسماء مفاتيح، لكل واحد منها ما يناسب النفوس المختلفة فإذا اشتغلت كل نفس بالمفتاح الذي يناسبها كان خروجها إلى باب الكرامات والمعارف الثورانية سهلا هينا ويسيرا.

أما الأسماء غير المتناهية فهي أسماء الصفات الحقيقية مع الإضافة مثل : «عالم» - «قادر» - «قديم» - «أزلي» - «حكيم» وإلى ما لا نهاية له من الأسماء، فهذا النوع من الأسماء المشتقة من الصفات هو أسماء الله اللانهائية. ونظرا لارتباط بعض الأسماء بالصفات، كالأسماء المشعرة بالجسمية أو الجهة والمكان والفعل، وكذلك الألفاظ المشتقة من العلو أو الكلام أو الحيز مثل «العظيم» و«الكبير» وغيرها. رأيت من الأفضل دمجها في الفصل الخاص بمسائل الصفات. ونكتفي بهذا القدر حرصا على عدم الإطالة والتكرار.

* * *

ثالثا : أسماء الله سبحانه وتعالى مفاتيح الكرامات :

ان الرازي من المفكرين المسلمين الذين تتحلى نفوسهم بالقدره على التدوق، ولذا يكون من الطبيعي ان نجده يقف أمام أسماء الله تعالى موقف الصوفي

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 156. استشهد الرازي بتدعيم رأيه بقوله عليه الصلاة والسلام : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة). وبقوله عليه الصلاة والسلام (الأرواح جنود مجنونة).

العارف. فلا غرابة إذن أن يقسم الرازي أسماء الله تعالى حسب المقامات والدرجات الروحية للإنسان. ففي اسم «الله» على سبيل المثال يقول :

«ان هذا اللفظ إسم عَلَّمَ لله تعالى، وانه ليس بمشتق البتة، فالعقول لا تسكن الا إلى ذكره، والأرواح لا تعرج الا بمعرفته. واعلم ان الخلق قسمان واصلون إلى ساحل بحر معرفته، ومحرومون. فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة، واما الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النور وفسحة الكبرياء فتأهوا في ميادين الصَّمَدِيَّة، وبادوا في عرصة الفردانيَّة. وبعبارة أخرى وهي ان الأرواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد، فبعضها تخلفت وبعضها سبقت، فالتى تخلفت بقيت في ظلمات الغبار، والتي سبقت وصلت إلى عالم الأنوار. فالأولون بادوا في أودية الظلمات، والآخرون طاشوا في أنوار عالم الكرامات» (1).

فأسماء الله تعالى مفاتيح يفتح بها العبد الذاكر باسم الله تعالى باب الكرامات والمعارف النورانية، وهي لذلك تؤدي إلى درجات الحضور المختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه، «فكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة إلى الدرجة الكاملة، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقائص غير متناهية. فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية. فكل من صدق عليه أنه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس» (2).

إذن فإن أسماء الله تعالى تفتح للذاكر درجات من الحضور في مقامات وكأنها حُجرات يحضر في واحدة فيغيب عن الأخرى. وهكذا يظل الذاكر لأسماء الله منتقلا بين مراتب حجرات المعارف النورانية، «فالعبد متى ذكر الله بشيء من صفاته، فإذا قال يا رحمن. فحينئذ يتذكر رحمته فيميل بطبعه إلى طلبها

(1) السرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 156.

(2) السرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 146.

وقس عليه سائر الأسماء، أما إذا قال «يا هو» فانه يعرف أنه هو، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره، ولا يتكرر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله، وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل» (1).

وهكذا ننتهي من هذه المسألة بالتأكيد على أن الرازي يرى أن هناك صلة بين معاني الأسماء والخلق، ويعتبر أن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات، وأن العاقل لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بذكر اسم الله تعالى.

ويؤكد جازما أنه قد ثبت لديه أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجواهر والماهية، فبعضها إلهي مشرق حر كريم، وبعضها سفلي ظلمي نذل خسيس، وأن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منهجا معينا، وطريقا مبينا في الإرادة والكراهة والرغبة والرهبة.

هنا يوسف (البرقي)

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 146.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات الإلهية

ان مشكلة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات الإلهية بقيت منذ أواخر القرن الأول الهجري تستقطب اهتمام المفكرين المسلمين وتثير من الجدل ما أفاضت فيه الكتب الكلامية .

فما السبب في هذه المشكلة واستمرار بقائها مع أن عصر الرازي قد تميز عن غيره بشبه اتفاق بين المفكرين المسلمين - على تباين مدارسهم - بأن الذات الإلهية تتصف بصفات ثابتة (1) .
فما هو سبب النزاع في هذه المشكلة ؟؟

ان السبب الأساسي الذي تقوم عليه المشكلة هو طبيعة الغموض التي تنطبع بها مباحث الصفات الإلهية، فتقضي حيرة العقل عندما يحاول ان يتصور معاني الصفات المنصوص عليها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (2) .
فكل إنسان مسلم إذا أخذ النصوص التي أُخبرت عنها الآيات والأحاديث وفُسر معناها ظاهريا يجد نفسه في تخيله لتلك المعاني - مضطرا إلى التسلم بالتشبيه والتجسيم .

(1) عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص 209 ، ص 210 .

(2) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 218 ، ص 219 يقول ما نصه : ان المعلوم منه (أي من الله تعالى) ليس الا الوجود والصفات ، والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة لأننا إذا رجعنا إلى أنفسنا نجد عقولنا جازمة بأنه لا بد وان تكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق واما أن يعرف العقل تعين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل .

لكن هذه الطريقة في التفسير الظاهري تنتهي بتصورات وخیالات بشرية ضيقة لا تليق بالذات الإلهية. ولذا ينظر البعض من هذا المنهج النصي ويلتجئ إلى طريقة التأويل كمنهج عقلي يبتعد به عن مشكلات التشبيه والتجسيم التي تفرضها النصوص في ظاهرها.

ومن أجل ذلك نجد الرازي قد خصص كل القسم الثاني من كتابه : «أساس التقديس» للتأكيد بأن حل مشكلة تخيل الإنسان المسلم للصفات الإلهية لا يكون الا بتأويل نصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (1).

ولتوضيح سلامة هذه الطريقة لتصوّر صفات الله تعالى ، استعرض الرازي ما ورد في القرآن الكريم من آيات تصف الوجه والعين والجنب الواحد، والأيدي، والساق الواحدة في صفات الله تعالى.

ثم قال: «لو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة». (2)

وهكذا ينتهي الرازي إلى الإقرار بأن «جمهور العقلاء المعتبرين» اتفقوا على أن الله تعالى لا يختص بشيء من تصورات الإنسان الحسية (3).

وهذا الإقرار لا يعني عند الرازي أن الله تعالى لا يختص بصفات موجودة لحقائق ثابتة تتميز بها الذات الإلهية. فهناك صفات يؤكددها الرازي تدل على صفة ذات الله كقولنا : واحد وغني و قدوس يسميها الرازي «الصفات الذاتية»، وهناك صفات تدل على معان تقوم بذات الله كقولنا : عالم، قادر، حي يسميها «الصفات المعنوية». وهناك صفات تدل على صدور أثر من الآثار عن قدرة

(1) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام، من ص 4 إلى ص 79.

(2) الرازي : لوامع البينات، ص 16.

(3) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 7، ص 179.

الله تسمى عنده «الصفات الفعلية» (1) وغيرها من تقسيمات الصفات التي سنفصلها في الفصل الأخير.

ان هذه الصفات التي تختص بها الذات الإلهية، ومدلولاتها الخاصة - أي المدلولات التي لا تختص بشيء من تصورات الإنسان الحسية - هي التي تشكل أوجه الخلاف الفكري الحاد الذي يقع بين عقلاء المسلمين عند محاولة تحديد علاقة الصفات بالذات الإلهية. وسنوضح في الفصل التالي مواقف الرازي من هذه الخلافات الفكرية.

ولكن الذي يهمنا من البداية هو التأكيد على أن الرازي يرفض بإصرار قبول مجموعة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حول الصفات الإلهية بمعناها الظاهري أو النصي، وينادي دائما: «بأنه لا بد من التأويل» (2).

وعلى سبيل المثال يقول الرازي: «انه ورد في القرآن أنه نور السموات والأرض، وأن كل عاقل يعلم بالبدئية ان إله العالم ليس هو هذا النور الفاضل من جرم الشمس والقمر والنار، فلا بد لكل واحد منا أن يفسر قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض)*. بأنه منور السموات والأرض. أو أنه هاد لأهل السموات والأرض. أو بأنه مصلح السموات والأرض، وكل ذلك تأويل» (3).

إذن يمكن القول إن الرازي قد اختار طريقة التأويل كمنهج عقلي يتعد به عن مشكلات التشبيه والتجسيم التي تفرضها النصوص.

ولكن هل طريقة التأويل التي يراها الرازي تحل مشكلة كيفية تصور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهية التي أخبرت عنها الآيات والأحاديث؟؟

(1) الرازي: أساس التقديس، ص 79. ويكرر نفس المعنى في مفاتيح الغيب ج 7، ص 179.

(2) الرازي: أساس التقديس، ص 79.

(3) سورة النور الآية 36.

(3) الرازي: أساس التقديس، ص 80.

يعترف الرازي ان مشكلة الصفات الإلهية ليست قاطعة في العقول. «لأننا إذا عرضنا على العقول وجود موجود لا يكون حالا في العالم ولا مبيانا عنه في شيء، وعرضنا على العقل ان الواحد نصف الاثنين، فإن العقل يتوقف في المسألة الأولى، ولكن في الثانية يجزم». (1)

وهكذا يتضح للقارئ أن أساس مشكلة الصفات الإلهية يرجع إلى قصور العقل أو عجزه عن تصوّر وجود موجود يتّصف بصفات لا تختص بشيء من تصورات الإنسان الحسية.

ويعمل الرازي هذا القصور أو العجز بسبب طبيعة العقل الإنساني فيقول : «ان الوهم والخيال لا يتصرفان الا في المحسوسات، فلا جرم كان من شأنهما انهما يقضيان على كل شيء بالاحكام الثلاثة بالمحسوسات». (2)

أي أن العقل الإنساني لا يصل إلى ثبوت معنى الصفات الإلهية الا بعد الاعتراف بوجود أشياء موجودة حقيقة تتصف بصفات على خلاف حكم العقل. أو على حد تعبير الرازي : «لا بد من الاعتراف بأن خصوصية ذاته (تعالى) التي بها امتازت عن سائر الذوات ما لا يصل الوهم والخيال إلى كنهها، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال» (3).

للإجابة عن السؤال الذي طرحناه آنفا، يجب - حسب تفكير الرازي - الاعتراف بثبوت وجود أشياء تخالف تصور العقل، أي أن طريقة التأويل التي يراها الرازي لفهم معاني الصفات الإلهية تتمثل في الاعتراف بثبوت أمور لا يمكن للعقل أن يصل إلى تصوّر حقيقتها.

وهذا يشير إلى أن المقصود عند الرازي من «التأويل» يختلف تماما عن المنهج العقلي البحت الذي تميّز به أصحاب الاعتزال في تأويل مجموعة الآيات

(1) الرازي : أساس التقديس . ص 6.

(2) المصدر نفسه .

(3) الرازي : كتاب الأربعين . ص 97 إلى ص 104 .

القرآنية والأحاديث النبوية اعتماداً على مقارنة الغائب بالشاهد.

ويمكن القول أن المقصود بالتأويل عند الرازي يعني تفسير معاني صفات الله تعالى بما لا يتصل بتصورات العقل البحت.

والواقع أن هذا المقصود على دقته وأهميته من خلال تفكير الرازي حول صفات الذات الإلهية، يبقى من القضايا العميقة التي لا يتيسر لأصحاب «العقول المتوسطة» أدراك رقائقها. ولذلك ينبهنا الرازي إلى أن مباحث الصفات الإلهية لا يهتدي إلى ما فيها من الأسرار إلا من كان من خواص أولي الأبصار (1).

واعتقد أن القارئ يشاركني في أن مباحث الصفات الإلهية من الأسرار القرآنية العالية التي لا تهتدي إلى كنهها الكثرة الغالبة من الخلائق. فالخواص من أولي الأبصار هم الذين يمكن لهم إدراك المقصود من طريقة التأويل المميزة التي يدعو إليها الرازي. وهي لا شك طريقة تتطلب التعمق فيما دق من الأمور التي لا يصل إليها الإدراك ببسر فكيف يمكن لنا أن نقرر ونعترف بوجود أشياء تخرج عن نطاق أحكام العقل الحسية؟؟

يقول الرازي: «إننا لا نعقل حدوث شيء وتكونه إلا في زمان مخصوص ثم أقررنا بأن الزمان حدث لا في زمان ألبته».

- «إننا لا نعقل فاعلاً يفعل بعدما لم يكن فاعلاً إلا لتغير حالة وتبدل صفة، ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك».

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 20 ص 139، 140. يقول في تفسيره للآية: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين». الآية 125 من سورة النحل «أعلى مراتب الخلائق الحكماء المحققون، وأوسطهم عامة الخلق وهم أرباب السلامة، وفيهم الكثرة والغلبة، وأدنى المراتب الذين جبلوا على طبيعة المنازعة والمخاصمة. وأعلم أن هذه المباحث تدل على أنه تعالى أدرج في هذه الآية الأسرار العالية الشريفة مع أن أكثر الخلق كانوا غافلين عنها. فظهر أن هذا الكتاب الكريم لا يهتدي إلى ما فيه من الأسرار إلا من كان من خواص أولي الأبصار».

- «إِنَّا لَا نَعْقِلُ فَاعِلًا يَفْعَلُ فَعَلًا إِلَّا لَجَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ لِدَفْعِ مُضَرَّةٍ، ثُمَّ أَنَا اعْتَرَفْنَا بِأَنَّهُ تَعَالَى خَالِقُ الْعَالَمِ لِغَيْرِ شَيْءٍ مِنْ هَذَا.» (1)

أعتقد أن القاريء يشعر معي بأن هذه الكيفية التي يطالبنا بها الرازي للإقرار والاعتراف بوجود أشياء لا يثبتها العقل، لا تحل مشكلة تصور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهية. بل تزيدها غموضاً مما يدفعنا إلى المطالبة بمزيد التوضيح حتى ندرك المقصود من طريقة التأويل المميزة.

يرى السرازي :

- «إِنَّا لَا نَعْقِلُ ذَاتًا تَكُونُ عَالِمَةً بِمَعْلُومَاتٍ لَا نِهَاجَ لَهَا عَلَى التَّفْصِيلِ دَفْعَةً . وَإِنَّا إِذَا جَرَبْنَا أَنْفُسَنَا وَجَدْنَاهَا مَتًى اشْتَغَلَتْ بِاسْتَحْضَارِ مَعْلُومٍ مَعِينٍ امْتَنَعَ عَلَيْهَا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ اسْتَحْضَارَ مَعْلُومٍ آخَرَ . ثُمَّ إِنَّا مَعَ ذَلِكَ نَعْتَقِدُ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِمَا لَا نِهَاجَ لَهُ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ عَلَى التَّفْصِيلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصَلَ فِيهِ إِشْتِبَاهٌ وَإِلْتِبَاسٌ ، فَكَانَ كَوْنُهُ تَعَالَى عَالِمًا بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ أَمْرًا عَلَى خِلَافِ مَقْتَضَى الْوَهْمِ وَالْخِيَالِ .

- «إِنَّا نَرَى أَنَّ كُلَّ مَنْ فَعَلَ فَعَلًا ، فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ آلَةٍ وَأَدَاةٍ ، وَإِنَّ الْأَفْعَالَ الشَّاقَّةَ تَكُونُ سَبَبًا لِلْكَالَةِ وَالْمَشَقَّةَ لِذَلِكَ الْفَاعِلِ ، ثُمَّ إِنَّا نَعْتَقِدُ أَنَّهُ تَعَالَى يَدْبِرُ مِنَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى مَعَ أَنَّهُ مَنْزَهُ عَنِ الْمَشَقَّةِ وَاللُّغُوبِ وَالْكَالَةِ .

- «إِنَّا نَعْتَقِدُ أَنَّهُ يَسْمَعُ أَصْوَاتَ الْخَلْقِ مِنَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى ، وَيَرَى الصَّغِيرَ وَالْكَبِيرَ فَوْقَ أَطْبَاقِ السَّمَوَاتِ الْعُلَى وَتَحْتَ الْأَرْضِينَ السُّفْلَى . وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْوَهْمَ (البشري) وَالْخِيَالَ (الإنساني) قَاصِرَانِ عَنِ الْاعْتِرَافِ لِهَذَا الْمَوْجُودِ مَعَ أَنَّا نَعْتَقِدُ أَنَّهُ تَعَالَى كَذَلِكَ . فَثَبَّتَ أَنَّ الْوَهْمَ وَالْخِيَالَ قَاصِرَانِ عَنْ مَعْرِفَةِ أَفْعَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّا نَثَبِتُ الْأَفْعَالَ وَالصِّفَاتَ عَلَى مَخَالَفَةِ الْوَهْمِ وَالْخِيَالِ (2) .

(1) السرازي : أساس التقديس . ص 12 .

(2) السرازي : أساس التقديس ، ص 13 .

ان أمثال هذه المعتقدات المخالفة لما اعتاده العقل الإنساني هي المادة الأساسية التي تشكل البنية الفكرية الغامضة حول معاني الصفة الإلهية . ولا شك أن هذا الغموض الذي يحيط بمباحث الصفات الإلهية عند الرازي يرجع إلى دقة التأويل المتباين والتمايز الذي يضيفه العقل على معاني الصفات الإلهية (1) . ولذا فإن قضية تصور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهية تبقى قضية خاصة تتباين وتتمايز بقدر طاقة الإنسان في تجريد الحقائق عن التصورات الحسية ، وهذه ملكة عقلية يختلف فيها العقلاء من خواص أولي الأبصار .

إن اختلاف العقول الإسلامية في مدى قدرتها على تجريد التصورات الحسية حول معاني الصفات الإلهية المنصوص عليها في مجموعة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، يدل على سعة الشقة في التصور .

ونتيجة لذلك يمكن القول بأن الغموض هو الطبيعة الأساسية التي تنطبع بها مباحث الصفات الإلهية ، فيقتضى ذلك حيرة العقل عندما يحاول تحديد العلاقة بين الصفات والذات الإلهية .

ولقد أحسن الرازي التعبير عن مدى غموض هذه المباحث حين قال : « أن الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية ، وتأمل في صفاتها فإنه يجد لها قانونا يهتدي به إلى معرفة معنى صفاتها ، ولكن إذا أراد أن ينتقل إلى معرفة الصفات الإلهية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات » (2)

إذن على القاري أن يستحضر عقلا آخر (3) غير الذي يتأمل به أحوال صفات الأشياء حتى يستطيع أن يهتدي إلى مقصود التأويل للاسترسال في فهم معاني

(1) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 84 .

(2) الرازي : أساس التدريس ، ص 13 .

(3) الرازي : لوامع البينات ، ص 99 ويوضح المقصود باستحضار عقل آخر في التفسير الكبير : المجلد السابع ، ص 287 فيقول : ان ذرة من الأكسير معرفة جلال الله

تعالى على جوهر الروح النطقية (أي عقل) انقلب من نحوسة النحاسة إلى صفاء القدس ونقاء عالم الطهارة .

الصفات الإلهية بمعزل عن حكم الخيال والتصور العقلي.

إن قضية الصفات الإلهية قضية ليست هيئة، لذلك ما انطفاً لهيب التوق المتأجج في المفكرين المسلمين منذ القرن الهجري الأول.

ومن أجل هذا يميل الرأي عندي إلى اعتبار مشكلة الصفات الإلهية وغموض علاقاتها بالذات الإلهية ذات طابع ذوقي، لا تنفصل عن إمكانيات الشخص وقدراته العقلية والذوقية.

فلا غرابة إذن أن نجد الرازي الذي يتحلى بالذوق يحاول أن يستعرض معنى مدلول صفة «الأول» الله تعالى بطريقة توضح المقصود من استحداث عقل آخر لتأويل معنى هذه الصفة الإلهية من النص القرآني: «هو الأول والآخِرُ» (*)

فالعقل العادي يتصور أن معنى «الأول» يقتضي التقدم ولذا يستعرض الرازي الوجوه المختلفة لمدلولات تقدم الشيء على الشيء :

فالمعاني المختلفة التي يحددها الرازي لتقدم الشيء على الشيء تكون في العادة محصورة في الوجوه التالية :

- التقدم بالتأثير. فالإنسان يعقل أن لحركة الأصبع تقدماً على حركة الخاتم، فعندما نحرك أصبعنا يتحرك الخاتم.
- التقدم بالحاجة، فالإنسان يمكن أن يعقل احتياج الإثنين إلى الواحد.
- التقدم بالشرف كتقدم أبي بكر على عمر رضي الله عنهما.
- التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على المأموم.
- التقدم بالمكان.
- التقدم بالزمان.

(*) سورة الحديد الآية 3 : «هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

أثبت الرازي ان تقدم صفة الذات الإلهية في معنى «الأول» لا يكون لا بالتأثير، ولا بالحاجة، ولا بالشرف، ولا بالمكان ولا بعلّة الزمان «والا لوجدت الذات ومعها شيء آخر» (1) وهذا يتنافى مع معنى صفة «الأول» في الذات الإلهية.

ولكي يدرك الإنسان معنى صفة «الأول» في الذات الإلهية «لا يجب أن يقصد به معنى التقدم بالمفهوم المتداول لمعاني القبلية المكانية أو الزمانية». فالعقل يدرك ان الله تعالى متقدم على كل ما عداه، والعقل يؤكد أن الله تعالى متقدم بمعنى مغاير لمعاني «القبلية»

لكن المشكلة ان العقل يعجز عن تأويل معنى هذه «القبلية» الخارجة عن محيط الزمان أو المكان. لذا يلتبس الرازي ان نستحدث عقلا آخر نؤول به هذه الحقيقة، لأنه «ليس عند العقل منها خبر، ولان كل ما يخطر ببال العقل فإنه لا بد وأن يقترن به حال من الزمان (أو المكان) وقد دل الدليل على ان كل ذلك محال، فإذن كونه تعالى أولاً معلوم على سبيل الإجمال. فاما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولوية فليس عند عقول الخلق منه أثر» (2)

ولقد أوضحنا في الفصل السابق أن موقف الرازي من مسائل الأسماء والصفات يقوم دائما على الإقرار بأن ما نعلمه عن أسماء وصفات الباري تعالى أمور كلية إجمالية (3). لا يقطع فيها العقل بحكم لأنه لا يقوى على تأويل كنهها.

ولذا ينتهي الرازي إلى أن: «حقيقة وجوب الوجود (أي ذات الله) وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة

(1) السرازي: مفاتيح الغيب، ج 29 ص 209.

(2) السرازي: مفاتيح الغيب، ج 29 ص 210. يقول ما نصه: .. «والا فيلزم في ذلك الزمان أن يكون داخلا في مجموعة الازمنة لأنه زمان، وان يكون خارجا عنها لأنه ظرفها والظرف مغاير المظروف. ولكن كون الشيء الواحد داخلا في الشيء وخارجا عنه محال».

(3) السرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 498.

الحصول فيها، وهي (أي الصفات) أيضا لا تشبه شيئا من الأشياء» (1) فإستحالة تصور العقل العادي لصفات الله تعالى لعدم مشابهتها لأي شيء من الأشياء هي التي تدفع الرازي إلى مطالبة القاريء بأن يستحدث لنفسه طريقة عقلية مميزة يؤوّل بها معاني صفات الله تعالى.

وهذه الطريقة العقلية المميزة أو المتباينة عن كل ما سواها من طرق التفكير العادية هي التي يقصدها الرازي حين يطالبنا بوجوب التأويل. وحرى بنا أن نوّكد بأن الرازي لا يقصد بهذه الطريقة المميزة غياب العقل، بل على العكس، فحضور العقل واجب في كل الأحوال عند الرازي. (2)

وغاية الأمر عنده أن على المفكر أن يلتزم عند استرساله العقلي في «التأويل» المميز لمعاني الصفات الإلهية الابتعاد عن مشابه التشبيه والتجسيم الحسية، ويرتقي بعقله «النوراني» حتى يخلص إلى اللانهاية المطلقة المجردة عن كل التصورات الحسية.

والواقع أن ملكة التخلص من التصورات الحسية ليست طريقة متاحة بسهولة للعقل الإنساني تمثلها والترقي فيها، ولذا نلاحظ أن الرازي في أكثر الأحيان التي يقف فيها مفسّرا متأوّلاً ينبه القاريء قائلا: «اعلم ان هذا المقام مقام مهيب غامض عميق» (3).

وترجع دقة الغموض إلى صعوبة بقاء العقل متمثلا بالترقي بمعزل عن التصور والخيال الحسي، فالعقل يصعب عليه أن يتمثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: انه تعالى الأول ليس قبله شيء، والآخر ليس بعده شيء. ففي «هذا المقام اضربت العقول» كما يقول الرازي. (4)

(1) الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 497.

(2) انظر فصل المعرفة الروحية من هذا البحث.

السرّازي: التفسير الكبير المجلد الثاني ص 378، المباحث المشرقية، ج 2، ص 101، ص 102.

(3) السرّازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 209.

(4) السرّازي: لوامع البينات ص 45.

وجدير بالذكر ان من أهم المواقف الدقيقة التي يتميز بها فكر الرازي موقف الوضوح الذي يصاحبه عند محاولة إبراز الأسباب التي تؤدي إلى إضراب العقول عن موصلة الفكر في مباحث الصفات الإلهية .

فقد أوضح الرازي طريقة التأويل التي يجب أن يتمثلها المفكر عندما يواجه مشكلة الصفات الإلهية عندما أشار إلى أن الإضراب يقع حين يتجه الفكر إلى محاولة الربط بين معاني الصفات وتمييز علاقاتها ببعض .

فما معنى صفة الأول ؟ وما هي علاقة هذه الأولوية بالأزلية وكيف يمكن التمييز بين معنى هذه الأولوية والأزلية؟؟

لقد قدم الرازي نموذجاً يوضح خطأ محاولة إيجاد علاقة تميز بين معنى صفة وصفة أخرى . فأثبت ان هذه الطريقة (1) هي التي تسبب اضراب العقول حين قال :

« ان تصور هذه العلاقة يقتضي ان يكون لمعنى (صفة) الأول بداية يبدأ بها ، أو طرف حتى يحصل التمييز ، وتصور هذه البداية الزمانية مستحيل لأن كل بداية يفترضها العقل فإن الأزل يشملها .

إذ الأزل يحمل معنى أنه كان موجوداً قبل الأول ، ومحاولة الانتقال إلى تصور الأزل يستدعي انقضاء الأول . وانقضاء حقيقة الأزل محال . لأن ما لا أول له يمتنع انقضاؤه . وإذا امتنع انقضاؤه امتنع ان يحصل بعده معنى الأول» (2)

(1) أحمد الشرباصي : موسوعة (له الأسماء الحسنى) الجزء الأول ، من ص 363 إلى ص 367 الأول والآخر اسمان من أسماء الله الحسنى وقد أجاز الرازي والغزالي ذكرهما معاً ، وإذا قيل في صفة الله هو الأول فمعناه أنه الذي لم يسبقه في الوجود شيء . وقيل الأول هو الأول لكل ما سواه المتقدم على كل ما عداه . وهذه الأولوية ليست بالزمان ولا بالمكان ، ولا بأي شيء في حلود العقل أو محاط العلم . ص 365 وأما الآخر فهو الباقي سبحانه بعد فناء خلقه كله ناطقة وصامته . وقيل : الآخر هو الأبدى الباقي الدائم بلا نهاية . وقيل هو من له الأبدية والبقاء في السرمدية يفنى الكل وله البقاء ويموت الكل وله العلاء .

(2) السرازي : مفاتيح الغيب ، ج 28 ، ص 211 ، ص 212 .

وعندما أشار إلى خطأ محاولة العقل في التمييز بين الصفات وصل الرازي إلى موقف على غاية من الأهمية حين أوضح السبب في هذا الخطأ فقال : «إذا امتنع حصول هذا الامتياز، امتنع حصول التقدم والتأخر، فهذه أبحاث غامضة في حقيقة الأوليّة والأزليّة، وما هي إلا بسبب حيرة عقول البشرية في نور جلال ماهية الأوليّة والأزليّة لأنّ العقل انما يعرف الشيء إذا أحاط به، وكل ما استحضره العقل ووقف عليه فذلك يصير محيطا به. والمحاط يكون متناهيا، والأزليّة تكون خارجة عنه، ثم إذا أردت أن تعرف حقيقة تلك الأوليّة عجزت. لأنّ كل ما أحاط به عقلك وعلمك فهو محدود متناه فتكون الأوليّة خارجة عنه، فكونه تعالى أولاً إذا اعتبرته من هذه الجهة كان أبطن من كل باطن. » (1)

ان ما يمكن أن يفيد القاريء من هذا النص هو الإثبات بأن الرازي يتميز في مواقفه جميعا من الصفات الإلهية بذوق وجداني أكثر منه عقلانيا، فيبدو أثر الرازي في قدرته الفذة على تحليل الحقائق الوجدانية بطريقة عقلية تؤدي إلى الإقرار والاعتراف بأن الصفات الإلهية حقائق ثابتة تخرج عن نطاق احكام العقل البحت، ولكن مع الوجدان يمكن للإنسان ان يدرك بواطن هذه الحقائق الثابتة الموجودة، فلا شك ان مواقف الرازي من الصفات تقوم على الاهتمام بالجانب الذوقي من الإنسان. فتفتح للألباب المؤمنة أبواب مغاليق هذه البواطن التي لا يحيط بها العقل.

وهكذا يظهر الفرق واضحا بين موقف الرازي ومواقف غيره من المعتزلة أو الصوفية. فقد كان هؤلاء يقفون بين طرفي العقل والروح دون محاولة للربط بينهما، أما الرازي فقد أضاف إلى معرفته بأطراف المدارك العقلية والمعارف الروحية الربط بينهما. فإذا كان الوازع عند المعتزلة هو العقل، والواعي عند الصوفية هو الروح، فإن الإدراك عند الرازي يكتمل ويتم بترباط الوجدان والعقل.

(1) السرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 212.

واعتقد ان التوفيق في ايجاد هذا الانسجام بين الوجدان والعقل قد رافق الرازي في كل مواقفه المتعلقة بالمباحث الالهية عامة، وبمباحث الصفات الالهية. اذ نلمس سعة الأفق ودقة التحليل الذوقي في تأويله لمعاني النصوص القرآنية والنبوية. هذا بالإضافة إلى ربطه الدائم بين التذوق الوجداني والفهم العقلي. وهذه كما ذكرت من أهم المواقف التي يتميز بها فكر الرازي. فنزعة الرازي في التفكير عقلية ولكن يطبعها الذوق، ولا يعني هذا ان الرازي يناصر طريق الوجدان على العقل، كل ما هناك أننا نراه يستبعد من العقل ما لا يتفق مع روحانية الدين الإسلامي.

ولتوضيح الاتفاق بين العقل وروحانية الإسلام عند الرازي نتأمل موقفه من معنى «العلم اللدني»، فمفهوم هذا العلم الرباني معروف عند الصوفية (1) - وعند أستاذه الشيخ ابي حامد الغزالي (2). هو نور يهبه الله تعالى في القلوب دون واسطة ولا اكتساب، أما الرازي فيعرفه تعريفا مغايرا فهو طريق عقلي يسعى إليه بواسطة الرياضة الروحية حتى تشرق الأنوار الالهية في «حجرة القلب» بعد أن يعمل العقل على تنظيفها. (3).

-
- (1) عبد القاهر بن عبد الله السهروردي : عوارف المعارف، 11 - 28 و خلاصته ان العلم اللدني جملة موهوبة من الله للقلوب ، ولمزيد التفصيل انظر الرسالة القشيرية للامام أبي القاسم عبد الكريم القشيري، ج 1 ص 446 «العلم المستودع في القلوب غير مكتسب».
 - (2) أبو حامد الغزالي : القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي الرسالة اللدنية، ص 116/122.
 - (3) السرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 49 يوضح دور العقل في تنظيف حجرة القلب فيقول ما نصه «كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذي أنزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبه، ومن أراد أن ينزل سلطانا في حجرة نفسه، وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وان ينظفها، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة».

فالعلم عند الرازي مهما كان نوعه ومصدره لا يكون إلاّ بإجتهاد الإنسان واكتسابه بالطرق العقلية ، سواء أكان علما نظريا أو علما ذوقيا ، فكلاهما مرتبط بالعقل . ان موقف الرازي من العلم اللدني ، يوضح رفضه التام للفكرة التي تدعي ان الله تعالى يعلم بعض البشر لا بواسطة تعليم مُعلّم ولا إرشاد مُرشد . لأنّ الرازي يرى أن كل من علّم الله لا بواسطة البشر وجب ان يكون نبيا يعلم الأمر بالوحي من الله (1) ، اما ما دون ذلك من بقية البشر فلا بد من طريق عقلي يتوصل به الإنسان إلى إكتساب العلوم .

ويقرر ان هذا الطريق على قسمين : -

(أحدهما) : ان يتكلف الإنسان بتركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركيبها إلى استعمال المجهولات . وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والتفكّر والتدبّر والتأمّل والتروي والاستدلال .

(والنوع الثاني) أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضيات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية ضعيفة ، فإذا ضعفت قويت القوة العقلية وأشرق الأنوار الإلهية في جوهر العقل ، وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب (2) في التفكّر والتأمّل ، وهذا هو المُسمّى بالعلوم اللدنيّة .

إذن يتضح من النص أن الرازي يجعل أبعاد الوجدان في دائرة الطاقة العقلية الإنسانية ، ولا يذهب إلى مزالق الغيبية التي ترفض العقل ، وتجعل من المعرفة الروحيّة معرفة منبثة عن العقل ، بإعتبار ان العقل « شيطاني » (3) الطبع يتنافر مع طهارة الوجدان وصفاء القلب .

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الأول ، الباب الثالث في الأسرار العقلية ص 93 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 21 ، ص 150 .

(3) اينولد . نيكولسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ص 151 ، 152 . يقول عن جلال الدين الرومي ما نصه : « كان يرى ان العقل شيطاني إذا قورن بالعاطفة وكان يحقّر من شأن العلم والتعلم عن طريق العقل .

فالرازي يعتبر كل ما يكتسبه الإنسان من المعرفة سواء أكان ذلك بطريقة العلم والاستدلال، أو بطريق الرياضيات والمجاهدات الروحية، نتاجاً عقلياً، فالعقل في كل الأحوال هو القوة المدركة في الإنسان.

ولذا فمن أهم الظواهر الفكرية عند الرازي، انسجام العقل مع الوجدان، وعلى أساس الاتساق بينهما يتكون ما يسميه الرازي بالعلم اللدني الذي يقوي الإدراك فتحصل المعارف وتكتمل العلوم، ويكتسب الإنسان العقل النوراني (1).

وقد يتساءل القاريء عن الصلة بين الوجدان والعقل في مباحث الصفات الإلهية، أو مدى صلة «العقل النوراني» بإدراك معاني الصفات الإلهية.

ان ربط الصلة بين الوجدان والعقل هو الذي يوضح مواقف الرازي من تأويل معاني الصفات الإلهية المنصوص عليها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويمكن القول ان ما يقصده الرازي من استحداث عقل آخر هو اكتساب العقل النوراني، بواسطة النظر والتفكير والتدبر مع الرياضة والمجاهدة الروحية حتى تتجمع كافة القوى الإنسانية المدركة (الذهنية والروحية) فتحصل المعارف (النورانية) التي تسمح بالتأويل العقلي الذوقي.

ويكفي في هذا المقام ان نقدم نموذجاً لهذا التأويل العقلي الذوقي من موقف الرازي عند تفسيره لقوله تعالى:

«وهو معكم أينما كنتم» (*) فيقول: «اعلم أنه قد ثبت ان كل ما عدا الواجب الحق فهو ممكن، وكل ممكن فوجوده من الواجب، فلذن وصول الماهية الممكنة إلى وجودها بواسطة إفادة الواجب الحق ذلك الوجود لتلك الماهية. فالحق سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها».

(1) العقل النوراني : أوضحنا في فصل المعرفة الروحية ان المقصود بالعقل النوراني العقل الذي أشرقت فيه الأنوار الإلهية. انظر فصل : علم التفكير في الله من هذا البحث.

«واعلم أن هذه الدقائق التي أظهرناها في هذه المواضع لها درجتان (أحدهما) ان يصل الإنسان إليها بمقتضى الفكرة والروية والتأمل والتدبر. (والدرجة الثانية) ان تتفق لنفس الإنسان قوة ذوقية، وحالة وجدانية، لا يمكن التعبير عنها، وتكون نسبة الإدراك مع الذوق إلى الإدراك لا مع الذوق، كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه».

«قال المتكلمون هذه المعية (أي هو معكم) اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة. وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز. فاذن قوله (وهو معكم) لا بد فيه من التأويل. وإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع» (1).

وهكذا يتضح ان «التأويل العقلي الذوقي» هو النتيجة العملية التي وصل إليها الرازي لمواجهة مشكلة التأويل، وسنوضح بصورة وافية في الفصل التالي المنهج الخاص الذي ينتهجه الرازي في تأويل نصوص القرآن والسنة حول الصفات الإلهية.

ونكتفي بتنبيه القارئ ان التأويل عند الرازي دائما على درجتين مختلفتين : الأولى تخص المعاني التي يجنيها الفكر بالمقاييس العقلية. والثانية تخص أصحاب الذوق من «خواص أولى الألباب» والمعاني الوجدانية التي لا يمكن التعبير عنها باللسان (2).

والنسبة بين الدرجتين في التأويل «كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه» على حد تعبير الرازي.

وقبل ان نختم هذا الفصل يجب ان نلاحظ ان الرازي يقرر أهم ملاحظتين.

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 29 ، ص 215.

(2) عبد القاهر بن عبد الله السهروردي : كتاب عوارف المعارف يقول ما نصه : «فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول على ما ذكرناه من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ومنصف القرب من الله تعالى .. لأنها نيات وطويات وتعلقات روحية وتأديات قلبية ومسامرات سرية.» ص 25 ، ص 26.

أولاهما : هذه الطريقة المميزة في التأويل لا تتوفر الا للخاصة من أولى الألباب ، فهي ليست خاصية متاحة ، بل هي عند الرازي ، خاصية فردية تختلف من شخص إلى شخص . ولذلك فإن تحديد معاني التأويلات الخاصة بالصفات الإلهية ، مسألة فردية خاصة لا تصلح الا لذوي الاستعداد الروحي والذوقي .

لذا يقول الرازي : « إذا عرفت هذا فنقول : جواهر النفس الناطقة مختلفة بالماهية ، فقد تكون النفس نفسا مشرقة نورانية ، إلهية علوية قليلة التعلق بالجاذب البدنية والنوازع الجسمانية . فلا جرم كانت أبدا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية ، والأنوار الإلهية ، فلا جرم فاضت عليها من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام ، وهذا هو المراد بالعلم اللدني » .

وأما النفس التي ما بلغت في صفاء الجوهر واشراف العنصر فهي النفس الناقصة البليدة التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم الا بمتوسط بشري يحتال في تعليمه وتعلمه .

والقسم الأول بالنسبة إلى القسم الثاني كالشمس بالنسبة إلى الأضواء الجزئية . وكالبحر بالنسبة إلى الجداول الجزئية .. وكالروح الأعظم بالنسبة إلى الأرواح الجزئية . فهذا تنبيه قليل على هذا المأخذ ووراء أسرار لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب (1) .

ثانيتها : ان الرازي يقرر ان هذا الاستعداد الروحي للتذوق فطري ، أي لا يكتسبه الإنسان بعد أن يولد بدون هذا الاستعداد الطبيعي ، ولذلك يؤكد الرازي ان النفوس البشرية مختلفة بالجواهر والماهية ، فبعضها علوية مشرقة ، وبعضها سفلي مظلم ، وان الرياضة والمجاهدة الروحية « لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية » (2) وإنما تأثير الرياضة والمجاهدة في تقوية تلك الطبيعة ، أما ان ينقلب من طبيعة إلى طبيعة فذلك محال .

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 21 ، ص 150 .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ج 1 ، ص 156 .

ودعم الرازي هذا بقوله عليه الصلاة والسلام : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) وبقوله عليه الصلاة والسلام (الأرواح جنود مجندة).

فالأفراد الذين يتحلّون بالعقول النورانية التي تمكنهم من التأويل ، ومعرفة أسرار معاني الصفات الإلهية قلائل وهم خاصة الخاصة (1).

هــبـبـا بـرـهـمـ (الربوبي)

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

(1) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الأول، ص 49، يقول : قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجد ديارا طيبة، ولا بساتين عامرة، ولا رياضاً ناضرة الا وقلب المؤمن أشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء، بل فوق المرآة، لأن المرآة ان عرض عليها حجاب لم يز فيها شيء، وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش، بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما.

الفصل الثالث مسألة التأويل

أوضحنا في الفصل السابق أن الرازي يلتجئ إلى التأويل كمنهج عقلي لحل مشكلة الصفات الإلهية التي تنطبع بالغموض عند محاولة تفسير معانيها بعيدا عن الأحكام الحسية. أي أن مباحث الصفات من أساسها ذوقية تتطلب لتأويلها استعدادا فطريا وشفافية وجدانية.

وقد انتهينا إلى أن هذا الاستعداد الفطري الطبيعي لا يكتسبه الإنسان، ولذا فإن التأويل العقلي الذوقي طريقة لاتصلح إلا لخاصة الخاصة، والواقع العملي يشير إلى أن هذه الطريقة لاتحل المشكلة التي تواجه كل مسلم عادي يحاول أن يفهم معاني الصفات الإلهية. وإن القاريء يشعر بأن المشكلة انتقلت من مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية إلى مشكلة التأويل وعلاقتها بالقدرة الذوقية.

والواقع أن مشكلة التأويل في حد ذاتها، تشكل منحى خاصا في تاريخ الفكر الإسلامي (1)، ونظرا لارتباط مسألة عدم التأويل بمواقف الصحابة والسلف الصالحين من ناحية، وللمشاحنات الفكرية التي قامت بين أهل السنة (2) والمعتزلة

(1) ابن خلدون : المقدمة ، ص 830 - 833 ، يقول : فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها. وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فأمّنوا لها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا قول لكثير منهم : اقرأوها كما جاءت أي آمنوا بها لأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن يكون ابتلاء فيجب الوقف والأذعان له. وشدّ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه فوقوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق. ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الانحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة، فقضوا بنفي صفات المعاني.

(2) جلال محمد موسى : نشأة الاشعرية وتطورها، ص 15. يقول ما نصه : « لفت نظر السنة يحتل معنيين : أما أن يكون بمعنى الطريقة، أي أن أهل السنة اتبعوا طريق الصحابة والتابعين في التسليم بالمتشابهات القرآنية وتفويض معناها إلى علم الله، وأما أن تكون بمعنى الحديث أي أنهم يؤمنون بصحيح الحديث ويقرونه دون خوض في التأويل كما فعل المعتزلة ».

بعد محنة ابن حنبل من ناحية أخرى، ثم ما تلا ذلك من تجدد مذهب السلفية القائم على التمسك بألفاظ الصفات الإلهية المنصوص عليها في القرآن والسنة بدون تأويل . ومن أجل توضيح موقف الرازي من هذه المشكلة الشائكة من الناحيتين التاريخية والموضوعية ، يكون من المجدى ان نقسم التأويل إلى قسمين : الأول يبحث في المشكلة مع التركيز على أثر رد فعل البيئة الفكرية التي نشأ فيها الرازي وسبب تمسكه بوجوب التأويل ونظرته الخاصة لمذهب السلف . والثاني : يبحث في مشكلة التأويل من الناحية الموضوعية ومسلك الرازي الذي يقضي بوجوب القطع بأن الله تعالى يتنزه في صفاته عن إثبات الأعضاء والجوارح، وتطبيق ما يسميه بـ « القانون الكلي في التأويل » (1) .

القسم الأول : مشكلة التأويل التاريخية

تكونت تيارات فكرية متشاحنة في القرنين الرابع والخامس الهجريين بعد انتصار أهل السنة على المعتزلة (2) فأدت تحت تأثير التعصب إلى تحريم التأويل

- (1) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ، ص 147 ، 148
- (2) زهدي جار الله : المعتزلة ، ص 203 إلى ص 220 نضه « ويذكر المقدسي الذي عاش في القرن الرابع الهجري انه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة . ووجد العوام في الري يتابعون فقهاء الاعتزال . وفي خوزستان معظم السكان معتزلة . وفي الوقت الذي بدأ فيه البويهيون يضعفون كان السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي 361 - 421 هـ قد أخذ يتقوى ويتعاضم ، ولما كان السلطان محمود سنياً شافعيًا ، فانه نفى المعتزلة من الري وحرق كتبهم وحصل ان زحف الأتراك السلاجقة بقيادة ظفربك 385 - 455 هـ واخضع بلاد فارس فاستولى على الري سنة 429 هـ وكان وزيره الكندري معتزليًا مبغضًا لمخالفيه ، فأخذ يكيّد للأشاعرة خاصة ولأهل السنة عامة . وهكذا بدأت الفتنة بين المعتزلة والأشعرية واستمرت الفتنة والعلماء الأشاعرة ظلوا متفرقين في البلاد إلى أن مات ظفربك سنة 455 هـ . وخلفه ابن أخيه السلطان آلب ارسلان فأعاد مذهب الأشعري وأصبحت الأشعرية مذهب الدولة ، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة ، فلا نجد بعد 456 هـ الا صغودا في نجم الأشعرية وافولا في نجم المعتزلة الذين استمروا يتقهقرون حتى طردوا نهائيا من الأقطار .

والتمسك بمذهب أهل السلف الذين غلبوا التنزيه في الصفات وقالوا : « اقرؤها كما جاءت » (1) أي يجب اجراؤها على ظاهر النص .

فذهب أهل السنة النصيون (2) . وأهل الذوق الصوفيون (3) ، إلى مضايق التشبيه والتجسيم . وغيبات الحلول والاتصال .

ولقد أوضحنا مع بداية هذا البحث ان الرازي من المفكرين المسلمين الذين لا تفوتهم قيمة العقل لتوفير الفهم الذي يحمي الإنسان المسلم من سوء عواقب الجهل والانقياد والتقليد .

ولذا سنجد الرازي طوال مباحث الصفات يشجع الإنسان على انتهاج الطرق العقلية التي توفر النصيب الكافي للادراك حتى يتربى فيه « ذوق النظر » (4) - على حد تعبيره - عند تأويل ظاهر اللفظ إلى معاني تليق بمقام الإلهية المنزه عن صفات التجسيم والتشبيه .

ولا غرابة في أن يسعى الرازي - وهو من أصحاب المذهب الأشعري - إلى محاولة عقلنة وتأويل ألفاظ نصوص الصفات الإلهية الواردة في القرآن والسنة ، كطريقة تمهيدية تحل غموض التناقض بين المعنى الظاهري الحسي ، والمعنى الجوهرى الذوقي ، مع

(1) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية وتطورها، ص 17 « مذهب أهل السنة هو مذهب أهل السلف أو الصنفانية ، وانهم مثبتو الصفات . ولا ينفون الصفات كالمعتزلة ولا يخوضون في التأويل » .

(2) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 200 - 209 . وخلاصته ان موقف أهل السنة من مباحث الصفات هو ما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة يجب اجراؤها على ظاهرها . والايمان بها كما جاءت ، والعقيدة السلفية لا تختلف في اصولها عن هذه الأمور . اقرؤوها فالسلف قرؤوها كما جاءت في كتاب الله أو سنة رسوله ، وردوا علمها إلى الله تعالى ، يقول الشهرستاني : الملل والنحل ج 1 ص 124 : السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات ازلية مثل العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام .. وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك » .

(3) عبد الرحمن الجامي : الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية في وجود الله تعالى وصفاته ص 202 يلي كتاب أساس التقديس للرازي .

الملاحظة ان هذه المحاولات العقلية قد اضطرت إليها الرازي اضطراباً حتى يوقف تيارات التشبيه والتجسيم التي أغرقت الأمة في ضلالات تمس من مقام الذات الإلهية . فقال : « ان الطريق لتأويل تلك الألفاظ كان تأدياً في حق واجب الوجود . واعلم ان ذكر هذه التشابهات (يقصد ألفاظ التشبيه) صار شبهه عظيمة للخلق في الإلهيات .. لأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة ، وصاروا جاهلين بالله تعالى ، واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم» (1) لقد أدرك الرازي بثاقب فكره أن الجمع بين النقل والعقل ليس جمعاً بين متناقضين، وأنَّ العداء الشديد بين رجال النص ورجال الفكر (الأشاعرة والمعتزلة) قد أدى إلى طمس حقيقة مباحث الصفات الإلهية .

وسنلاحظ في الفصل الخاص بالصفات الإلهية ان الرازي لا يتحرج من تتبع طرق المعتزلة الكلامية ، على أساس أنها طرق عقلية تبحث في الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني وتسعى لتأويل النص باستعمال العقل حكماً في التأويل . كما لا يتحرج أيضاً من نقد النصيين الذين يتمسكون بحرفية النص ويجعلون الألفاظ (القرآنية والنبوية) حول صفات الله مباحث سطحية تقتصر على فهم المعنى الظاهري بأدلتها السمعية فقط (2) .

(1) الرازي : أساس التقديس ، ص 189 ، 190 .

(2) الرازي : ج 7 ، ص 130 في تفسيره للآية : « هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل

الغمام » ينقد الرازي صراحة مذهب السلف . انظر أساس التقديس ص 153 -

مفاتيح الغيب ج 16 / ص 26 - وانظر نقده لابن قتيبة مفاتيح ج 30 / ص 94 ، 95 .

محسن عبد الحميد : الرازي مفسراً ، ص 27 يقول ما نصه : انه كان صاحب طريقة واضحة في الكلام دخل مع خصومه في معارك عنيفة ، فقد كان بينه وبين الكرامية خصومات كلامية حتى أنها كانت تؤدي إلى فتن كبيرة .. وقد اتهم بأشيع أنواع التهم من قبل خصومه ، ورمي بالانحلال ، وكان يخشى من العوام أن يمشلوا بجثته .

وكذلك ماهر مهدي هلال : فخر الدين الرازي بلاغياً ، ص 50 يقول ما نصه : « حفلت حياته بأحداث مثيرة ، ومناظرات ومناقشات عنيفة مع مختلف المذاهب ، بلغت ذروتها مع « الكرامية » ، وقد أدت هذه المناقشات والمناظرات إلى فتن عاصفة بعد حل وترحال دام عشرين سنة » .

وأعتقد ان اضطرار الرازي إلى طريقة التأويل لمواجهة مشكلة الصفات تدلنا على مدى ما وصل إليه الفكر الإسلامي - في قرنه السابع - من التمسك بالنص دون محاولة اعمال الفكر فيه باعتبار ان التأويل بدعة .

لذا بذل الرازي مجهودات فكرية عظيمة في أكثر من عشرين سنة في الحل والترحال بين مراكز الفكر الإسلامي في منطقته لمواجهة تيار النصيين ودخل في مناقشات عنيفة من أجل التأكيد على أن طريقة التأويل ليست بدعة في الدين .

وقد حدد المقرئزي أصل مشكلة التأويل التاريخية في عبارة دقيقة فقال « من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على آثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الله سبحانه وتعالى به نفسه الكريمة في القرآن (1) أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بل جميعا انكروا الجدَل والتأويل واقرؤا بالتسليم » (2) .

وأكد الشهرستاني بالنص أن السلف رضوان الله تعالى عليهم آمنوا بهذه الصفات الخبرية وأجروها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها، وأجمعوا على إجرائها كما وردت (3) .

وقد لخص مالك بن أنس (ت 179 هـ) أصل المشكلة عندما سئل عن تفسير قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى * بقوله المشهور : الاستواء معلوم ،

(1) المقرئزي : الخطط والآثار، ج 2، ص 366. والنص مكرر أيضا عند عبد الكريم

عثمان : نظرية التكليف - آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ص 170 - ومكرر كذلك

عند التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمغزلية في تأويل القرآن، ص 30 .

(2) عرفان عبد الحميد : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص 209، ص 210 .

(3) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 137 .

(4) سورة طه الآية 5 .

والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة (1) .
ثم تضخم تاريخيا هذا الموقف حتى صار معتقد أهل السنة الرسمي بعد
ان ارتبط بصلابة موقف الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ) فصار يُعرف «بلا
كيف» - أي معرفة الصفات الإلهية مع الاعتراف والإقرار بالعجز المطلق عن
تأويل معناها (2) .

وحين أعلن صاحب المذهب الأشعري (أبو الحسن ت 324 هـ) أن التأويل
بدعة يرفضها الإسلام (3) أكد انتماءه إلى مذهب الحنابلة (4) الذي يقضي
بتقديم النقل على العقل على طريقة السلف (5) .

(1) الشهرستاني : الملل والنحل ج 1 ، ص 135 . لمزيد التفصيل انظر محمد أبو زهرة : مالك
حياته وعصره آراؤه وفقهه . ص 180 - 182 . وانظر أيضا لعبد الحليم الجندي : مالك
بن أنس الباب الثاني ، الفصل الثاني ، مدرسة المدينة ص 62 إلى ص 75 - جلال
محمد موسى نشأة الأشعرية وتطورها ص 25

(2) عبد الحليم الجندي : احمد بن حنبل امام أهل السنة ، ص 350 .

(3) أبو الحسن الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ج 1 ، ص 294 .

(4) فوقية حسين محمود : مقدمة كتاب الإبانة عن أصول الدين ، لأبي الحسن الأشعري ،
ص 78 قالت ما نصه : «عرض في كتاب اللع المسائل التي أفاض فيها بأسلوب أكثر
تفصيلا في الإبانة على اعتبار ان الإبانة هو الكتاب الذي حدد فيه موقفه من الاعتزال
بإعلانه الانتماء إلى ابن حنبل .»

(5) عبد الحليم محمود : الاسلام والعقل ، ص 23 ص 29 يقول ما نصه : «كان سلفنا الصالح
ينزعون إلى نزعة الخضوع المطلق لما جاء به الرسول (صلعم) ، لقد كانوا يسجدوا
للنص ، وكانوا يعرفون ان ادخال شخصيهم في النص هو انحراف ، والدين ليس رأيا
بشرياً ، وكل موقف من الشخصية البشرية تجاه النص انما هو موقف لتبديل الدين
(ص 29) ويجب من أجل ذلك الا يتدخل العقل في الدين .»

ولتتبع التطورات التاريخية نورد ما ذكره زهدي جار الله في كتابه القيم «المعتزلة»
حيث قال : «كان حنق الناس على أهل الاعتزال عظيماً ، ولهذا أصبح المحدثون ألد
أعداء الاعتزال . ولا ينكر أحد أن أهل السنة كانوا قدما يضطهدونهم . ص 162 وما بعدها .

وما أن أهل القرن الذي ولد فيه الرازي (أي القرن السادس الهجري) حتى أصبحت مسألة التأويل بدعة مفضية إلى القتل «فهي على مستوى العلماء كلمات، ولكنها على مستوى الواقع مذابح للملايين» (1).

ويقوم الرأي عندي على أن اختيار الرازي لطريقة التأويل في الصفات الإلهية كان من الأسباب (التاريخية) التي دفعت العديد من كتاب أهل السنة إلى إصدار الآراء التي تطعن في اخلاص الرازي لأصحابه (2).

فمن خلال موقف الرازي من وجوب التأويل، والقطع بأن المعنى الظاهري للفظ النصي حول صفات الله تعالى غير مقبول، يتضح أن الرازي قد أخذ برأي المعتزلة في هذا المجال (3) فنقل (4) أفكارهم القائمة على احترام العقل وعدم التقييد بظواهر النصوص (5).

وأعتقد أن متابعة مشكلة التأويل من الناحية التاريخية نجد أن تيار السلفية اشتد أسره على يد الإمام ابن تيمية (ت: 728هـ) وتلميذه ابن القيم الجوزية (ت: 751هـ) فصار أسلوب التأويل في باب الصفات عقيدة مذمومة في الإسلام، وتأكدت عقيدة السلفية (6) التي تفترض أنه لا ضير من إثبات ظواهر الصفات

(1) عبد الحكيم الجندى: أحمد بن حنبل، ص 73.

(2) الصفدي: الوافي بالوفيات ج 4/250 قال ما نصه: «نقلت من خط الفاضل علاء الدين الوداعي من تذاكره أن الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله كان يعظ على عادة مشايخ العجم، وأن الحنابلة كانوا يكتبون له قصصا تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح».

(3) الزركان: فخر الدين الرازي، ص 221 يقول ما نصه: تحرر الرازي من سلطان الأشعرية ومال إلى المعتزلة.. إلا أن هذا لا يعني أنه اعتنق مذهب المعتزلة ابتداء من التفسير، ولكنه يعني أنه كان يشعر أحيانا بضعف المذهب الأشعري فيحاول أن يكشف فيه تارة ويتركه تارة أخرى.

(4) جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، ص 119.

(5) أن مدلول لفظ التأويل عند الرازي هو «مرجع الشيء ومصيره، من قوله: آل الشيء يسؤول» انظر للرازي مفاتيح الغيب، ج 14، ص 95.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، المجلد الخامس، ص 6 - 16.

النَّصِيَّة (1). وان هذا لن يؤدي إلى التشبيه والتجسيم طالما كانت المماثلة منفية وغير واردة بين الله تعالى (الخالق) والإنسان (المخلوق) .

والذي يهمنا الآن هو توضيح موقف الرازي من الصراع الموصول بين العقل والنقل في تاريخ الفكر الإسلامي .

فنتساءل : أيهما يخصه الرازي بالصدارة النقل أم العقل ؟؟

يصرح الرازي بكل وضوح : « ان العقل متقدم على النقل ، وان النقل لا بد أن يخضع للعقل » (2) .

ويقول : « لو ان البراهين العقلية صارت معارضة بالظواهر النقلية ، فإن تصديق الظواهر النقلية وتكذيب الظواهر العقلية باطل » (3) .

ويقول : « ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا » (4) وقال : « لا يمكن اثبات النقل بالنقل ، لأن الدلائل النقلية ظنية لا تفيد اليقين ، وان العقلية قطعية » (5) .

وأكد « ان عدم استخدام العقل من باب الحماقة المفرطة ، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقل يفهم ما يتكلم به . » (6)

وقال : « الدليل اللفظي لا يفيد اليقين » (7) وأضاف « ان العقل هو مناط التكليف » (8) .

(1) السعد مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792) : شرح العقائد النسفية ، ص 44 ص 45

(2) الرازي : أصول الدين ص 23 ، ص 24 .

(3) الرازي : المحصل ص 47 وكرر نفس المعنى في كتابه أساس التقديس فقال ما نصه : « البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال . . . » .

(4) الرازي : أساس التقديس ، ص 172

(5) الرازي : أصول الدين ، ص 24 .

(6) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 27 ، ص 152 .

(7) الرازي : المحصل ص 51

(8) المصدر نفسه ، ص 104 .

وقال : « العلم بأن الله تعالى قديم وواحد متقدم على العلم بالنبوة والقرآن فلا يمكن أن يكونا مستفادين من الدلائل السمعية ». (1) وأضاف : « أن معرفة الله تعالى يجب أن تكون استدلالية لا تقليدية » (2).

ولعله يكون من المجدي لبيان موقف الرازي ان نقف وقفة أطول الا أنه تجنبنا منا للإطالة وللتكرار نكتفي بهذا القدر الذي يوضح الأولوية التي يعطيها الرازي للعقل (3).

إنَّ تحديد موقف الرازي من التأويل في تلك الظروف التاريخية التي جعلت الصراع محتدماً بين العقل والنقل ليس مسألة هينة، فقد وجد نفسه أمام تيارين متباينين، الأول تيار شديد جارف يتمثل في غلبة تقلص دور العقل أمام النص، والثاني تيار ضعيف واهن يشير إليه المسلك العقلي الذي توارى مع اختفاء المعتزلة.

والمعروف أن مفكري الإسلام في القرن السابع الهجري انضووا تحت لواء المذهب السلفي، عدا الرازي الذي نحا في مباحث الصفات منحى المعتزلة.

(1) الرازي : مفاتيح الغيب، ج 32، ص 183 وأكد أن «نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يمكن اثباتها بالدلائل السمعية» نفس الجزء ص 178.

(2) الرازي : التفسير الكبير المجلد 6 ص 119 وكرر نفس النص في ص 190

(3) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام، ص 121. وانظر : مفاتيح الغيب، ج 26

- ص 229. يقول ما نصه : انه تعالى رغب المكلفين في النظر والاستدلال ومنعهم عن الاصرار والتقليد. وهنا نذكر نكتا جارية مجرى الالتزامات الظاهرة، فاما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها، واما ان يزيد عليها، فان كان الأول لزمه اثبات صورة لا يمكن أن يراد عليها في القبح، لأنه يلزمه اثبات وجه بحيث لا يوجد منه الا مجرد رقعة الوجه لقوله (كل شيء هالك الا وجهه) ويلزمه ان يثبت في تلك الرقعة عيوناً كثيرة لقوله (تجري بأعيننا) وان يثبت جنباً واحداً لقوله تعالى (يسا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) وان يثبت على ذلك الجنب أيدي كثيرة لقوله (مما عملت أيدينا) وبتقدير أن يكون له يدان فانه يجب أن يكون كلاهما على جنب واحد لقوله [صلعم] «الحجر الاسود يمين الله في الأرض» وان يثبت له ساقا واحداً لقوله (يوم يكشف عن ساق) فيكون الحاصل من هذه الصور أقبح الصور.

ان السواقع التاريخي للبيئة الفكرية التي عايشها الرازي، يعتبر من أهم العناصر التي حددت موقف الرازي في إثارة العقل. وقد يشعر القاريء بأن ثمة فجوة بين ما قاله الرازي منذ قرابة الف سنة، وبين ما يقوله السلفية اليوم (1).

ولكن هذه الفجوة يمكن أن تزول إذا وضع القاريء في اعتباره ان التأويل لمعنى النص لا يعني مجانبية الفكر الإسلامي الخالص (2). فكل دارس لعلم الكلام وتاريخ الفكر الإسلامي يدري أن للتأويل محاذير نبعت من مواقف الصحابة والسلف الصالح حول مسألة الصفات الإلهية (3). ومن أجل حساسية هذه المحاذير خصص الرازي القسم الثالث من كتابه أساس التقديس لتوضيح نظرتيه لمذهب السلف.

فقال: «حاصل هذا المذهب ان هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها.» (4)

وقرر ان مذهب السلف يقوم على ان «اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة، ثم دل دليل على أنها غير مُراداة وجب حمل اللفظ على مجازة. ثم ذلك المجاز ان

(1) عبد الحليم محمود: الاسلام والعقل، ص 38، 41.

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 169 - 170.

- مدلول لفظ التأويل عند الرازي هو «مرجع الشيء ومصيره» انظر نفس المصدايح 14، ص 95.

(3) ابن خلدون: المقدمة ص 831. «ان انعراج الخلافات يعود إلى الزاوية التي ينظر إليها كل فريق للمتشابه والمحكم، وان محاولة التأويل هي السبب الرئيسي في كل ما حدث من الجدل والخصام بين الفرق.

(4) الرازي: أساس التقديس، ص 182.

كان واحدا تعين صرف اللفظ إليه صونا عن التعطيل ، فثبت بما ذكرنا ان تأويل المتشابه قد يكون معلوما ، وقد يكون مظلونا . والقول بالظن غير حاصل ، وغير جائز في معرفة (صفات) الله . فهذا هو الكلام في تقرير مذهب السلف» (1) .

وهكذا ينتهي قائلا : « فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف ان يقطع بأن مراد الله من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره . ثم عند هذا المقام من جواز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى (2) .

ان البيئة الفكرية هي التي دفعت الرازي إلى التركيز على مذهب السلف ، وحسبما يرى الرازي فان السلف يوافقون على أن مراد الله تعالى غير المعنى الظاهري ، ولكن رفضوا تحديد تعيين مراد الله من اللفظ . وطالما ان النصيبين ذهبوا إلى اثبات صفات الأعضاء والجوارح لله تعالى ، فان على الرازي ان يقف أمام هذا التيار الذي انتهى بالفكر الإسلامي إلى طريق التشبيه والتجسيم .

ولذلك يقرر الرازي « ان الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الألفاظ تأديبا في حق واجب الوجود » . (3)

ثم أوضح الظروف المحيطة بمشكلة التأويل في زمانه فختم كتابه أساس التقديس : قائلا :

« اعلم ان ذكر المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات وفي النبوات وفي الشرائع . أما في الإلهيات فلان المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم .

« واما في النبوات فلأن العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هذا طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا لو كان رسولا حقا من عند

(1) السرازي : أساس التقديس ، ص 186 ،

(2) المصدر نفسه ، ص 182 .

(3) المصدر نفسه ، ص 190 .

الله تعالى لكان أولى المراتب ان يكون عارفاً بربه، فحيث لم يعرف به ، بل وصفه
بصفات المحدثات امتنع كونه رسولاً حقاً .

وأما في الشرائع فلأن فيهم من لو سئل لانساق بذلك إلى الطعن في القرآن .
ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لفضلال الخلق ،
ووقوعهم في التجسيم والتشبيه .

فثبت أننا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز ، ولكن من الكلام
مجاز موهوم لقول باطل واعتقاد فاسد ، فإنه يجب بذلك الحق على وجه التصريح
به ليصير سببا لزوال ذلك الإيهام الباطل » . (1)

لقد نقد الرازي ظاهرة عصره (الفكرية) التي تمثلت في تمسك رجال الفكر
الإسلامي بالمذهب السلفي ، فأخذوا بظواهر آيات التشبيه مخافة التأويل ،
فوقعوا في التجسيم الصريح . (2)

لقد كان هدف الرازي من إقرار التأويل تقديم فكرة عملية تبعد الأمة
عن شبهة التجسيم والتشبيه .

ولعل خطأ الرازي يكمن في محاولة الاحتماء بإمام أهل السنة أحمد بن
حنبل والقول بأنه قد صرح بالتأويل ، فقال ما نصه : « نقل الشيخ الغزالي
رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله انه أقرّ بالتأويل في ثلاثة أحاديث أحدها
قوله عليه السلام « الحجر الأسود يمين الله في الأرض » وثانيهما : قوله عليه
السلام « اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » . وثالثها : قوله عليه السلام
حكاية عن الله عز وجل « أنا جليس من ذكرني » . حكى أن المعتزلة تمسكوا

(1) السرازي : أساس التقديس . ص 189 .

(2) أُلّف جمال الدين ابن الجوزي الحنبلي دفع شبهة التشبيه في الرد على المجسمة
من ينتحل مذهب الامام أحمد ، ص 5 و8 فقال عنهم : « انهم صنفوا كتباً شانوا بها
المذهب ، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام . فحملوا الصفات على مقتضى الحس ، ثم
انهم رضون العوام بقولهم لا كما يعقل ، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر
إلى المعاني الواجبة لله تعالى ، فرأيت الرد عليهم لازماً ، لثلا ينسب الامام أحمد
رحمه الله تعالى إلى ذلك » .

في خلق القرآن بما روى عنه عليه السلام انه يأتي سورة آل عمران كذا، وكذا يوم القيامة كأنهما غمامتان. فأجاب أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى وقال : يعنى ثواب قارئهما، وهذا تصريح بالتأويل» (1).

وأعتقد أن مثل هذه الأقوال هي التي دفعت ابن تيمية إلى وصف الرازي بأنه كذاب (2) بل وصل به الأمر إلى القول بتكفيره (3) باعتبار ان مذهب السلفية يقوم على رفض التأويل وعدم التصريح به (4).

ومهما كانت مواقف السلفية من التأويل (5) فإن تساؤلات الرازي تبقى مدوية في الآذان : هل يجوز ان يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟ (6) كيف يمكن ان يكون القرآن هاديا مع أنه غير معلوم للبشر؟ (7) كيف يمكن التمسك بأقوال الرسول وسنته وهي غير معلومة؟ (8)

مع هذه التساؤلات ننتقل إلى القسم الثاني من مشكلة التأويل، مع اعتبار أهمية اتساق القسمين (التاريخي والموضوعي للمشكلة) وذلك من خلال محاولة الرازي التوفيق بين اتجاه التيارات الفكرية المتشاحنة في عصره، وبين اتجاهه الفكري والذوقي.

(1) الرازي: أساس التقديس، ص 81 .

(2) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - العقيدة الواسطية، ج 1، ص 410 .

(3) الزركان : فخر الدين الرازي، ص 38 .

(4) ابن تيمية : مجموع فتاوي، المجلد الخامس، ص 8 و 9. يقول ما نصّه : « لا يجوز أن يكون الخالفون أعلم من السالفين، كما قد يقوله بعض الأغبياء ممن لم يقدر قدر السلف، بل ولا عرف الله ورسوله والمؤمنين به حقيقة المعرفة بالمأمور بها. فان هؤلاء المبتدعين يفضلون طريقة الخلف من المتفلسفة ومن حذا حذوهم على طريقة السلف »

(5) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة 1، ص 48 - 49 .

(6) الرازي: أساس التقديس، ص 173 .

(7) المصدر نفسه، ص 175 .

(8) المصدر نفسه .

القسم الثاني : مشكلة التأويل الموضوعية

لن نقف وقفة طويلة عند هذه المشكلة لأن قصدنا - كما ذكرنا - بيان الاتساق الدقيق بين الطريق الوجداني عند الرازي وبين المسلك العقلي من خلال نظرتة لموضوع التأويل.

لقد أوضحنا أن الرازي اضطر - في الإطار التاريخي - إلى أن يتخذ المسلك العقلي، وينتهج طريق التأويل، تأدياً في حق الله تعالى، بعد أن انجرف الفكر الإسلامي تحت راية السلف إلى مرتبة العوام فتصور النصيون معنى الصفات على مقتضى الحس البشري.

ولقد أوضحنا أكثر من مرة - أن الرازي بطبيعته يفضل الطريق الذوقي على المسلك العقلي، فكيف إذن يمكن التوفيق والاتساق بينهما؟؟

بوجه عام يمكن القول بأن الرازي يتخذ المسلك العقلي كحل (مؤقت) يساعد به المسلم حتى يتخلص من عوارض التشبيه والتجسيم التي تواجهه بمجرد ما يتأمل المعنى الظاهري للفظ المنصوص عليه في القرآن والسنة.

لذلك نلاحظ أن الرازي حين يهاجم الصفاتية (1)، ولا يوافق على السير في الاتجاه الظاهري، لم يكن له من هدف إلا «حفظ عقيدة الإسلام وحراستها من تشويش أهل البدعة» (2) كما أوضح له ذلك أستاذه أبو حامد الغزالي.

إن موقف الرازي من نصوص القرآن والسنة من الناحية الموضوعية، هو موقف الاحترام والتقدير. ولذا يجب التأكيد بأن كافة المسالك العقلية التي ينتهجها الرازي تعتمد دائماً على النصوص القرآنية والنبوية. مما يسمح بالقول بأن هذه المسالك العقلية نصية في جوهرها وهو الأمر الذي يجعلني أميل إلى القول بأن الرازي اتخذ العقل مَطْيَةً للخروج إلى مدارج الذوق.

(1) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 313/300. يذكر الصفاتية على أنهم أهل السنة وأنهم مثبتو الصفات (الذاتية والفعلية) ولا يشبهون صفات الله بصفات المخلوقين كالمشبهة، ولا ينفون الصفات كالمعتزلة ولا يخوضون في التأويل.

(2) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال، ص 95.

يقول الرازي : « ان البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال ؟ إعلم : ان الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة عقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل العقلية اما أن يقال انها غير صحيحة ، أو يقال انها صحيحة الا أن المراد منها غير ظواهرها . ثم ان جواز التأويل واشتغالنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل . وان لم يجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى ، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات » (1) .

وهكذا يتضح لنا أن العقل الذي قال به الرازي في التأويل هو العقل المتسق مع الوجدان ان صح التعبير ، باعتبار ان هذا « القانون الكلي » الذي يضطر إليه ليس ملزما ، بل هو مرحلة مؤقتة يسلك بها الإنسان مضايق المعاني الظاهرية ثم يلتفت بقلبه متفكرا .

يقول الرازي : « إن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به ، سقط وقعه عن القلب وإذا لم يقف على المقصود مع جرمه بأن المتكلم بذلك الكلام أحكم الحاكمين فإنه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا ، ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه » (2)

والذي نخلص إليه أن الاتساق بين المسلك العقلي والطريق الوجداني ، هو المنهج الذي يوضح موقف الرازي من الصفات الإلهية (3) ، وتبعا لذلك نستطيع ان نفهم الرازي وهو يحاول أن يزاوج بين المعقول والمنقول ، فيقدم

(1) السرازي : أساس التقديس : ص 172 ، ص 173 .

(2) المصدر نفسه ، ص 177 .

(3) السرازي « التفسير الكبير ، المجلد الأول ، ص 94 .

« من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفى الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان ، فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل . »

النصوص القرآنية والنبوية بمقدمات عقلية (1). ثم بعدها ينعرج إلى مدارج المطلق النورانية، «لقبول الجلايا القدسية.» (2) لمراد الله تعالى من معاني صفاته عز وجل.

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

(1) الرازي : أساس التقديس ص 80 – 81 يقول ما نصه : « قال الله تعالى : وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد » – ومعلوم ان الحديد ما نزل من السماء إلى الأرض . وقال « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » ومعلوم ان الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض . وقوله : « وهو معكم أينما كنتم » ، وقوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية . قال تعالى لموسى وهارون : « انني معكما أسمع وأرى » . هذه المعية ليست الا بالحفظ والعلم والرحمة . فهذه وأمثالها من الامور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل . ويضيف قائلا ص 81 : وقوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى : مرضت فلم تعدني ، واستطعمتك فما اطعمتني ، واستسقيتك فما اسقيتني . ولا يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط . وقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه : « من آتان يمشي أتيته هروله » ولا يشك عاقل في أن المراد منه التمثيل والتصوير .

(2) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 21 ، ص 150 .

الفصل الرابع

الصفات الإلهية

لتوضيح علاقة الذات الإلهية بصفاتها يجب أن نتطرق إلى مسألة العدم، وهذه المسألة - حسب تفكير الرازي - متفرعة عن مسألة أخرى وهي تنحصر في السؤال التالي.

هل الوجود مغاير ؟؟ أي هل ان مفهوم وجود الذات الإلهية مغاير لمعنى صفاته ؟؟

ذهب الرازي إلى أن وجود الشيء مفهوم مغاير لوصف ماهيته (1). وقرر أن الوجود زائد على الماهية (2) بناء على ما يلي :

أولاً : ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، وصفات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات. إذن فالوجود مغاير للماهية.

ثانياً : ان كافة الموجودات فيما سوى الله تعالى من الممكنات. والإمكان معناه قبول الوجود والعدم. وصفة الماهية هي الإمكان أصلاً. وهذا يلزمنا القول بأن الماهية حال وجودها أو حال عدمها محكوم عليها دائماً بالإمكان. وهذا الإمكان هو الماهية. أما إذا اعتبرنا الوجود هو الماهية فهذا يعني أن الشيء الموجود غير قابل للعدم. «وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم» (2).

(1) الرازي : كتاب الأربعين، ص 54، «ان وجود الشيء وصف مغاير للماهية». وانظر للرازي المحصل، ص 61 «ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك ان الموجودات مخالفة بماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها»

(2) ان الحجج التي نستعرضها في هذا الفصل حول الوجود والماهية تشابه ما قد كنا عرضناه في الفصل الخاص بالوجود والماهية لكن ارتباط هذه الحجج بالصفات الإلهية يبين الفرق بين الموضوعين.

(2) الرازي : كتاب الأربعين، ص 57.

ثالثاً : عدم اعتبار الوجود زائداً على الماهية يمنع معرفة الباري سبحانه (1)، لأننا نعقل وجود الله تعالى، ولا نعقل صفة حقيقة ماهيته، فلا بد أن يكون معنى وجود الله زائداً على مفهوم ماهيته (2).

ونستفيد من المبادئ الثلاثة التي أقرها الرازي كقواعد لفهم علاقة الذات الإلهية بالصفات وماهياتها أننا بالعقل يمكن أن نستنتج النتائج التالية :

- ان مفهوم الوجود أمر واقع واحد ولا يقابله الا العدم، والعدم هو النفي المحض وليس بشيء على الإطلاق، ولذا فمفهوم الوجود يكون معنى مشتركاً واحداً بين كافة الموجودات بما في ذلك وجود الذات الإلهية، ولذلك فانه عند تصور مفهوم الوجود بهذا المعنى لا يفتقر العقل إلى الإشارة إلى الصفة المخصصة المعينة.

- بيان المفهوم من الوجود كأمر واحد يمكننا من تقسيم الموجود إلى الواجب وإلى الممكن، أي تقسيم الموجودات إلى واجب الوجود وممكن الوجود، وهذا هو الذي يوضح علاقة الذات الإلهية بكل ما سوى هذه الذات، فالذات الإلهية واجبة الوجود لا تقبل العدم البتة، وكل ما سواها يقبل في صفاته العدم.

- اعتبار الوجود زائداً على الماهية يمكن العقل من معرفة أحد الأمرين مع الدهول على الآخر، أي امكانية التصديق بوجود الله تعالى مع عدم امكانية تصور معنى صفاته « فإذا صدق على أحد الأمرين كونه معلوماً، وعلى الآخر انه غير معلوم، فلو لم يثبت التغاير بينهما لكان قد صدق على الأمر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم، فيلزم اجتماع النفي والإثبات. وهذا محال في بداهة العقل » (3).

(1) الرازي : المباحث المشرقية، ج 1 ص 36 وما بعدها.

(2) ابن تيمية : الفتاوى (الصفات والأسماء) المجلد الخامس، ص 203. يقول ما نصه : « ان طوائف من النظر قالوا : انا اذا قلنا : ان وجود الرب عين ماهيته - كما هو قول أهل الاثبات ومتكلمة أهل الصفات كابن كلاب، والأشعري وغيرهما يلزم من ذلك ان يكون لفظ « الوجود » مقولاً عليهما بالاشتراك اللفظي، كما ذكره أبو عبد الله الرازي.

(3) الرازي : كتاب الأربعين، ص 58 - 59.

وتبعاً لذلك فإن التفرقة بين الوجود والماهية (1) هي التي تمكن العقل من التمييز بين التصديق والتصور باعتبار أننا نفرق بين المعلوم وغير المعلوم، فقولنا السواد يختلف في المعنى عن قولنا السواد موجود. «لأن من قال السواد موجود وسكت. حكم كل عاقل بأنه ما نفى وما أثبت. وإذا قال: السواد موجود» أو غير موجود فقد أثبت أو نفى. ولو كان كونه موجوداً هو نفس كونه سواداً لما حصل الفرق في المعلوم (2).

وينبهننا الرازي إلى أهمية هذه المسألة الدقيقة لفهم مدلول التباين بين معنى وجود الذات الإلهية، ومفهوم الصفات. فالتصديق على أن الذات الإلهية موجودة، ليس المراد منه أن وجود الله تعالى حصل له وجود آخر فأدركنا وجوده في الأعيان، بل المراد منه أن الوجود هل حصل للصفة أم لا؟؟

فحصول الوجود للصفة يعني الوجود الخارجي، أي حصول الشيء على وجود تدركة الأعيان، فالوجود في الأعيان يعني وجود صفة الماهية، بينما معنى وجود الذات الإلهية ليس له صلة بالماهية (3) بإعتبار استحالة إثبات وجوده في الأعيان ولذا فإن معنى وجوده معنى ذهني بحث.

إذن، فالمراد بوجود الذات الإلهية مفهوم الوجود العاري تماماً عن معاني الوجود الخارجي الظاهر للأعيان.

وهكذا يمكن للقاريء أن يتجرد في فهمه لمعنى وجود الله تعالى عن المقاييس المحسوسة، فيدرك أنه إذا كان الوجود الذهني معلوم التصور، فإن حقيقة الله سبحانه وتعالى غير معلومة التصور، لأن كنه ماهية الذات الإلهية غير معقول

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، ص 530: «قال الفارابي: هوية الشيء عينيته، وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد به».

(2) السرازي: كتاب الأربعين، ص 60. المحصل ص 147 إلى ص 149. ولمزيد التفصيل انظر: المباحث المشرقية ج 1، ص 18 وما بعدها. مفاتيح الغيب ج 29، ص 208.

(3) السرازي: المباحث المشرقية، ج 1، ص 36.

للشعر (1) وعدم تصور حقيقة الحق سبحانه لا يعني أنه غير موجود . بل هو موجود ولكن كيفية وشكل وجوده غير متصورين في الذهن .

ولتبسيط مفهوم الوجود الذهني المخالف لمعنى الوجود الخارجي المحسوس ، يقدم الرازي مفهوم الإنسانية (2) « ان صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمروا أو خالدا يشتركون في معنى الإنسانية ، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطولية وقصره وسواده وبياضه . وما به المشاركة مغاير لما به المبانة ، فمفهوم الإنسان من حيث أنه إنسان مغاير للطول والقصر ولكونه أسود وأبيض » . (3)

وهكذا يقرر الرازي أن مفهوم الإنسانية ليس له علاقة بتصورات الأشكال والمقاييس المحسوسة من المقدار والحيز والجهة وغيرها . وإذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ، فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات أن يكون منزلها عن الشكل والقدرة والحيز (4) .

ويؤكد الرازي ان القاريء يمكن أن يعقل أمرا من الأمور مع أن عقله لا يثبت له جهة ولا مقدارا ولا حيزا ، أي يصدق - في ذهنه - على وجود أشياء لا صلة لها بالمقاييس المحسوسة .

باعتبار أن عقلنا يشير إلى ماهيات نعلم بالضرورة أنه ليس لها أحياز ولا جهات ، فان صفات الأعداد مثل مسمى الواحد ، ومسمى الإثنين ، وكذا مسمى مراتب الأعداد ، أمور يدركها العقل ولا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث أنه واحد . بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر البتة لا مقدارا ولا شكلا

(1) الرازي : مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 113 .

(2) الرازي : أساس التقديس ، ص 6 إلى 9 .

(3) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 107 .

(4) المصدر نفسه ، ص 108 .

ولا مكانا ولا حيزا، فالعقل لا يستبعد تصور معقول موجود لا يعتبر له المقاييس المحسوسة .

فالمفهوم من الوجود يجب أن يكون منزها عن أشكال المكان ومقاييس الجهة أو الحيز، ويجب - زيادة على ذلك - أن يكون منافيا لمعنى المعدوم، باعتبار أن المعدوم ليس بشيء البتة (1) فمدلول وجود الذات الإلهية لا صلة له بالأشياء فالله « ليس كمثل شيء » (*) أي أن وجود الله تعالى ليس لصفاته صلة بالأشياء المحسوسة (2) .

ولا يعني هذا أن وجود الله تعالى مجرد غير عارض لشيء من الصفات (3) بل هو وجود يقتضي أن يكون عارضا لماهية مستقبلا لصفة .

وهنا يختلف الرازي عن كثير من المفكرين المسلمين، الذين يرون أن معنى وجود الله هو نفس ماهيته وصفاته أي أنه قادر بقدرته هي هو على حد تعبير أبي الهذيل العلاف (4) .

(1) السرازي : المحصل، ص 67 « تأثير المعدوم في الوجود باطل بالبديهية » .
(2) سورة الشورى الآية 11 .

(2) السرازي : مفاتيح الغيب، ج 27 ص 151، 153 يقول في تفسير الآية ما نصه : «المعتبر في كل شيء، إما تمام الماهية وإما جزء من أجزاء ماهيته وإما لوازم تلك الماهية . وهذا التقسيم مبني على الفرق بين ذات الشيء وبين الصفات القائمة به، وذلك معلوم بالبديهية . ، فأما ذوات الأجسام فهي متماثلة الا أن العوام لا يعرفون الفرق بين الذوات وبين الصفات، ان علماء الأصول أقاموا البرهان القاطع على تماثل الاجسام في الذوات والحقيقة، وإذا ثبت هذا ظهر أنه لو كان إله العالم جسما لكانت ذاته مساوية لذوات الأجسام الا أن هذا باطل بالعقل والنقل » .

(3) السرازي : المحصل، ص 154، 155، ينقد الرازي «موقف أبي علي بن سينا الذي يزعم أن ماهية الله تعالى هي نفس وجوده»

(4) الأشعري: المقالات، ج 1، ص 245 قال ما نصه : قال أبو الهذيل هو عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرته هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك في سائر صفاته لذاته ..

وهذا الموقف الدقيق متفرع من أن لفظ الوجود عند الرازي مغاير لمفهوم الماهية ، فالرازي يرفض أن تكون الذات الإلهية هي صفاته (1) ويرفض أن تكون الذات الإلهية في وجودها غير عارضة لشيء من ماهيات الصفات .

ولذا فهو يرفض الإقرار بجواز امتياز ذوات المحدثات عن ذات الله بسبب اختصاص ذوات المحدثات بالصفات ، وامتياز ذات الله سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب الصفات عن ذات الله تعالى . (2)

ويرجع هذا الموقف إلى أن الرازي يعتبر أن الذات لا تستطيع أن تكون مستقلة بنفسها غنية عن الصفات «فالذات من حيث أنها ذات مستقلة لا تكون الا مع الصفات ، ولذا يجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات ، لا بسبب سلب الصفات» (3) .

كيف يثبت الرازي الصفات للذات الإلهية؟؟

(1) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 50 .

(2) الرازي : كتاب الأربعين ، ص 99 ، يقول ما نصه : « لا تكون مستقلة غنية عن الصفات والا ازم جواز ان ينقلب ذات الأسود بياضا ، وذات الواجب عرضا وبالعكس وكل ذلك محال » .

(3) نفس النص السابق يقول الرازي في تفسيره للآية 3 من سورة الحديد (له ملك السموات والأرض) ج 29 ، ص 207 ، 208 . « اعلم ان الملك الحق هو الذي يستغني في ذاته ، وفي جميع صفاته عن كل ما عداه ، ويحتاج كل ما عداه إليه في ذواتهم وفي صفاتهم والموصوف لهذين الأمرين ليس الا هو سبحانه . اما أنه مستغن في ذاته وفي جميع صفاته عن كل ما عداه فلانه لو افتقر في ذاته إلى الغير لكان ممكنا لذاته فكان محدثا فلم يكن واجب الوجود . واما انه مستغن في جميع صفاته السلبية والاضافية عن كل ما عداه ، فلان كل ما يفرض صفة له ، فإما أن تكون هويته سبحانه كافية في ذلك ، فان كانت هويته كافية في ذلك من دوام تلك الهوية دوام تلك الصفة أي ثبوت تلك الصفة » .

قبل الخوض في إثبات الصفات لله تعالى لا بد من توضيح عنصرين أساسيين يدور حولهما فكر الرازي في مسائل الصفات الإلهية.

أولهما: الفرق بين الإمكان والحدوث، فالإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا. (1) والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبقا بالعدم (2)، والحادث هو الشيء الذي يخرج إلى الوجود فيتلقي صفاته التي تميزه عن غيره من الموجودات أو يعود إلى العدم، والعدم نفسي محض.

والاستدلال الذي يستخدمه الرازي - دائما - يقوم على ان الذات والصفات موجودة لا شك في ذلك، وكل موجود فاما أن تكون ذاته قابلة للعدم أو لا تكون. فان لم تقبل ذاته العدم، كان ذلك الموجود هو الله تعالى، وكل ما سوى الذات الإلهية تكون ذاته قابلة للعدم. (3)

وكل موجود قبيل العدم فالوجود والعدم بالنسبة إلى صفاته على السوية، باعتبار ان تلك الماهية من صفاتها الإمكان، أي يصح عليها العدم أو الوجود، وان صح العدم عليها كان ممكنا. وكل ما كان ممكنا لا يستغني عن المرجح والمؤثر الذي يؤثر فيه بقدرته وعلمه فيخرجه من العدم إلى الوجود. (4)

فالممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا لمرجح. وذلك لأنه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم إلى الماهية على السوية قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا لأجل انضياف

(1) الرازي: المحصل، خواص الممكن من ص 71 إلى ص 81 «كل ممكن فله مؤثر».

(2) المصدر نفسه، ص 148 «المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا» وأنظر: كتاب الأربعين ص 8.

(3) الرازي: المباحث المشرقية، ج 2، ص 448، ص 449

(4) الرازي: المحصل، ص 136 وما بعدها (مسألة العالم لا يجب أن يكون أبديا) «ان ما لم يكن أزليا وجب ان لا يكون أبديا، لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية».

أمر من الأمور إلى الطرف الرَّاجِح. ولذلك فإن كل عاقل إذا أحس بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه علة وسبباً. (1)

أما المُحدث (2) فإنه بعد حدوثه يكون موصوفاً بالوجود. واتصاف الشيء بالوجود ليس أمراً زائداً على الماهية، إذ لو كان زائداً لكان له وجود آخر فيلزم التسلسل. والشيء الموصوف بالماهية هو الإمكان. والموصوف بالإمكان هو الذي يجوز أن يكون موجوداً ويجوز أن يكون معدوماً. فالإمكان هو دخول الشيء من العدم إلى الوجود أو العكس.

ولكن متى دخل الشيء إلى الوجود أصبح محدثاً، فلا بد له من حيز معين، ولا بد له من شكل معين، واختصاص كل واحد من الأشياء الحادثة بصفاته المعينة لا بد أن يكون من مخصص فثبت بهذا افتقار جميع الحوادث في صفاتها إلى المخصص. وهذا المرجح المخصص لا يكون حادثاً. وإلا افتقر إلى مرجح لوجوده، ومخصص لصفاته وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال. فثبت افتقار جميع الحوادث في جميع صفاتها إلى موجود ليس بحادث ولا بجسم، أي لا صلة له بمقاييس الأشياء الحادثة (3).

(1) السرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 176 يقول ما نصه: «ان القوة العاقلة إذا أخذت ترتقي في سلسلة الأسباب والمسببات، فكلما وصل إلى سبب يكون ممكناً لذاته طلب العقل له سبباً آخر، فلم يقف العقل عنده، بل لا يزال ينتقل من كل شيء إلى ما هو أعلى منه حتى ينتهي في ذلك الترقى إلى واجب الوجود لذاته».

(2) السرازي: كتاب الأربعين، ص 36 يقول ما نصه: المحدث له أمور ثلاثة الأول الوجود الحاصل في الحال. الثاني العدم السابق، الثالث الوجود مسبوقاً بذلك العدم».

(3) السرازي: كتاب الأربعين: ص 94 يقول ما نصه: «ولما كان واجب الوجود كانت حقيقته لا تقبل العدم أصلاً، وكل ما كان كذلك فإنه يجب أن يكون قديماً أزلياً باقياً أبدياً». وانظر أيضاً للسرازي: لوامع البينات. ص 45، ص 46.

وهكذا تظهر الخصوصية المميزة للذات الإلهية وصفاته التي تجعل معاني الصفات الإلهية غير معقولة للأذهان بالمقاييس الحسية للأشياء المخلوقة .

ثانيهما : فكرة القول بالتأثير، وهي فكرة تنفذ في الإمكان والحدوث، وخلاصتها ان كل ما كان محدثا كان قبل وجوده معدوما، وأيضا فكل محدث يكون بعد حدوثه موصوفا بالصفات المخصوصة . ولما كان كذلك ثبت أن كل ممكن مفتقر إلى المؤثر الذي يرجح أحد طرفي العدم أو الوجود، وكل حادث مفتقر إلى المؤثر الذي يخصص له صفات وجوده .

ومسبوقية الوجود بالعدم توضح ان هذا الوجود متأخر عن تأثير الباري فيه ، فالله تعالى يؤثر في الماهية ، أي في الإمكان .

ومسبوقية الصفات بالوجود توضح ان هذا الحادث متأخر عن تأثير القادر فيه ، فالخالق سبحانه يؤثر في وجود المحدثات بتقدير الصفات فيها .

ويتمسك الرازي بهذه الفكرة لأنها تهدم فكرة قدم المادة التي تمسك بها أصحاب فكرة شيئية المعدوم (1) . وينفي أن يكون في العدم أي شيء غير النفي المحض ، حتى يبرز للقاري أهمية مكانة الباري الذي يخرج بعلمه وحكمته الأشياء من النفي المحض إلى الوجود ، ويحدث بقدرته وخلق صفات الأشياء ، فتتسع دائرة الاحتياج الدائم المستمر إلى واجب الوجود الله تعالى (2) . وأهمية فكرة التأثير تنحصر في أن الرازي يرى أن كون الباري الخالق مؤثرا في كافة الممكنات والمحدثات يعني أن هناك نسبة بين المؤثر وبين الأثر ، ولكن لا يعني هذا أن هناك علاقة مباشرة بين ذات المؤثر وذات الأثر (3)

(1) السرازي : كتاب الأربعين ، ينقد الرازي شبه الفلاسفة في قدم الأجسام باعتبار ان العدم نفي محض . ويقول : « لا يجوز ان يوصف به شيء في العدم ، لأن هذا يقتضي كون المعدوم شيئا ، والقائل بأن المعدوم شيء لا يمكنه القول بالامكان . لأن الامكان للماهية » ص 88 .

(2) السرازي : لوامع البينات ، ص 43 وما بعدها ، لمزيد التفصيل انظر : المحصل ص 54 - 59 .

(3) السرازي : لوامع البينات ص 45 ، ص 46 .

فيقول «انا نعلل الأثر لا بذات المؤثر بل بكونه مؤثرا، فلنا نقول وجد هذا الأثر لأن البارئ أبدعه وأوجده وخلقه، ولا نقول انما وجد هذا الأثر لأن البارئ تعالى موجود.» (1)

ولقد أبطل الرازي القول بكون المؤثر مؤثرا في الشيء معناه وجود علاقة بين ذات المؤثر وذات الأثر. وأثبت أن تأثير الشيء في الشيء يكون نسبة مخصوصة بينهما، ولكن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان. ولذا يمكن القول بأن هذه النسبة المخصوصية «مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن» (2). ولذا يؤكد الرازي ان صفة المؤثرية صفة زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر، وهذه المؤثرية صفة ثابتة، لأن المؤثرية نقيض اللامؤثرية، واللامؤثرية عدم محض ونفي صرف، وعدم عدم ثبوت، فكانت المؤثرية صفة ثبوتية، وقرر أن «هذه المؤثرية هي معلوم ثبوتي وهي مغايرة لذات المؤثر وذات الأثر» (3). وانتهى الرازي إلى أن مؤثرية الشيء في الشيء نعت للشيء وصفة له، ولا يمكن تعقلها إلا صفة للشيء ونعتا له، فيمتنع أن يكون جوهرًا قائما لنفس الشيء (4) وهكذا تنفصل - عند الرازي - الصفة عن الذات الإلهية، فصفة التأثير تؤثر في الأثر فقط، ولذا فنحن نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرا في ذلك الأثر، وهذا لا يعني ان الموصوف هو الصفة، بل بالعكس الموصوف مغاير للصفة (5).

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ص 90

(2) الرازي: كتاب الأربعين، ص 94.

(3) الرازي: كتاب الأربعين، ص 92.

(4) الرازي: لوامع البينات، ص 43 يقول ما نصه: «ان كل معقول يشير العقل إليه، فذلك المشار إليه، أما ذات الشيء أو جزء داخل في ماهية الذات. أو أمر خارج عن ماهية الذات، والخارج عن الذات اما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما تتركب من هذه الأمور. إذا عرفت هذا فنقول: مراد المتكلمين من الصفة الذاتية لا بد وان يكون أحد هذه الاقسام، لا جائز ان يكون مرادهم نفس الذات، لأن الشيء الواحد لا يعقل جعله صفة لنفسه.»

(5) الرازي: كتاب الأربعين ص 93.

إذن، فالذات الواجبة الوجود الموصوفة بصفة التأثير (أو صفة العلم أو صفة القدرة أو غيرها من الصفات) هي ذات واجبة لذاتها، وبذاتها هي مستلزمة لهذه الصفات. ولذا فإن إضافة الصفة إلى ذاته تكون إضافة مخصصة وإضافة الشيء إلى نفسه محال. فصفة العلم عبارة عن نسب مخصصة وإضافة مخصصة بين ذات العالم وذات المعلوم. وإذا كان كذلك فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضي أن يحصل لذاته نسب كثيرة وإضافات كثيرة وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل أن «الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وهكذا إلى ما لا نهاية له من النسب، ثم إن كثرة هذه النسب لم تقدح في كون الواحد وحده، فكذلك القول في هذه المسألة.» (1) على حد تعبير الرازي.

بعد توضيح عنصر الإمكان والحدوث وصلتهما الدائمة بالمرجح وبالمخصص وعنصر التأثير المستمر فيهما. يمكن لنا أن نعود إلى السؤال: كيف يثبت الرازي الصفات للذات الإلهية؟

يرى الرازي، أن الطريق إلى إثبات الصفات لله تعالى لا يكون إلا عن طريق احتياج الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس، ومنشأ تلك الحاجة هو الإمكان والحدوث (2).

ودليل الرازي على وجوب انتهاء جميع الممكنات إلى واجب الوجود لذاته بأن كل ما كان واجب الوجود لذاته فإن حقيقته لا تقبل العدم أصلاً وكل ما كان كذلك فإنه يجب أن يكون قديماً أزلياً باقياً أبدياً، وعلى هذا الأصل لا نحتاج بعد ذلك لإقامة الدلالة على وجوب اختصاص الذات الإلهية للصفات المخصصة (3).

(1) الرازي: كتاب الأربعين، ص 137.

(2) الرازي: كتاب الأربعين، ص 70.

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 112 يقول ما نصه: إن ذات الله تخالف كل الذوات الأخرى ولذلك هي ذات مخصصة، وهذا يقتضي أن تكون الصفة خصوصية والذي نفينا هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط، ولذا فإدراك الشيء من حيث هو، هو مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة.

لأن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة. وصحيح ان ذاته تعالى من حيث أنها ذات مساوية لسائر الذوات في معنى وجودها كذات، وانما تمتاز ذاته سبحانه عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة. ومن أجل هذه الصفات المخصوصة تصح عليه معاني الألوهية المطلقة التي يعجز البشر عن تصور صفاتها.

وقولنا الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة، «أي عدم اختصاصه بصفات المحدثات» (1) أي يستحيل ان تحل ذاته في شيء ويستحيل ان تحل صفة من صفاته في شيء (2)، «ويمتنع ان يكون محلا للحوادث» (3).

فكيف يمكن أن نفهم أو ندرك معنى الصفات الإلهية وهي تتميز بهذه الخصوصيات التي يستحيل على العقل تصور مدلولاتها؟؟

أكد الرازي أن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى فهم وأدراك معنى الصفات الإلهية، لاستحالة تصور النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة لأي صفة من صفات الذات الإلهية، باعتبار ان هذه الصفات أمور غير قائمة بنفسها بل هي مفهومات لا توجد ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تجعل من هذه المفهومات صفات لها. (4)

(1) الرازي : كتاب الأربعين، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 116

(3) المصدر نفسه، ص 118

(4) الرازي : التفسير الكبير، المجلد الثاني، ص 50. يقول ما نصه : الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين : 1 - انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة . 2 - انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات .

ولمزيد التفصيل انظر يوسف كرم : الطبيعة وما وراء الطبيعة يقول ما نصه : «ان لفظ صفات سميت هكذا تفاديا من تصورها أعراضا زائدة على الذات مركبة معها وليس الحال كذلك في حق الله تعالى» ص 153 وما بعدها .

والمشكلة التي تعوق الفهم والإدراك تكمن في أن هذه المفاهيم مفتقرة إلى الغير، فتكون ممكنة لذواتها، فلا بد لها من مؤثر، ولا مؤثر لها إلا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات (1) لكونه تعالى واجب الوجود، ولكونه مبدأ لوجود جميع الممكنات.

وهكذا فلا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لهذه الصفات الحقيقية ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى نسبية وإضافية. ثم أن تلك الصفات الحقيقية توجب هذه النسب والإضافات. (2) وهذا الوجوب هو الذي يلجئنا إلى القول «بأن حقيقته غير معلومة للبشر» (3).

فإذا كانت حقيقة الحق تعالى غير معلومة للخلق والبشر، فما هو المعلوم من هذه الحقيقة الغامضة؟؟

إن المعلوم: - إما الوجود.

وإما السلب.

وإما الإضافات (4).

يوضح الرازي أن العلم بكونه موجوداً، ليس علماً بحقيقته المخصوصة لأن الوجود المعلوم هو الأمر الذي يناقض العدم، وهذا المعقول مفهوم عام يصدق على جميع الممكنات. وحقيقته المخصوصة لا تصدق على شيء منها، فالوجود غير تلك الحقيقة.

أما السلب، فهي قولنا ليس بجوهر ولا بعرض ولا حال ولا محل، فالمعقول هنا عدم هذه الأمور، وحقيقته لا شك مغايرة لعدم هذه الأمور، لذلك نقول السلب المخصوصة.

(1) الرازي: معالم أصول الدين، ص 58.

(2) الرازي: المصدر السابق، ص 59.

(3) الرازي: لواحق البنات، ص 29.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 29، ص 213.

أما الإضافات فهي قولنا انه عالم قادر، فإن المعلوم من كونه عالما أنه موصوف بصفة ما لأجلها صح منه الإيجاد على نعت الأحكام، والمعلوم من كونه قادرا أنه مؤثر في إيجاد الأثر على سبيل الاختيار، وكل ذلك عبارة عن الإضافات المخصوصة (1).

إذن لا بد من الإقرار بوجود صفات حقيقية لله تعالى، ومع الإقرار يجب أن يمتنع العقل من تصور معنى هذه الصفات. وكل ما يمكن قوله انه يجوز أن تكون لهذه الصفات صفات نسبية وإضافية، فالمعنى من كونه قادرا، كونه بحيث يصح منه الإيجاد وهي حالة نسبية، وتلك النسبة حاصلة معللة بذاته المخصوصة (2) وقس على ذلك بقيمة الصفات.

وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يجوز أن نثبت لله تعالى الصفات الحقيقية باعتبار أنه ثبت بأن إله هذا الوجود يجب أن يكون عالما قادرا حيا. وهذه صفات حقيقية يلزمها حصول النسبة والإضافة، مثل العلم والقدرة، «فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعقلها بإيجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والإضافات» (3).

إن التقسيم الذي يقدمه الرازي للصفات هو الذي ييسر كثيرا من فهم موقف الرازي من الصفات الإلهية.

فالصفات زائدة على الذات، وتنسب وتضاف إليها الصفات، بمعنى أن الصفة الحقيقية قد تكون عارية من الإضافة كصفة الحياة مثلا، أو تكون صفة يلزمها حصول النسبة والإضافة مثل صفتي العلم والقدرة.

(1) الرازي: لوامع البيانات ص 29، 30 يقول ما نصه: «حقيقته المخصوصة ليست نفس هذه السلوب والإضافات، فثبت أن المعقول منه ليس إلا الوجود والسلوب والإضافات، وثبت أن شيئا منها ليس هو نفس حقيقته المخصوصة».

(2) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 133.

(3) المصدر نفسه، ص 134 - 135.

ومن خلال هذا الموقف يرى الرازي أن معنى قولنا كونه خالقاً رازقاً ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية (1)

ولذا فإن الرازي يفرق بين الصفة وما يضاف إلى هذه الصفة، فكون الموجد مجرد موجود أمر مغاير لكون الفاعل قادراً لوجود الأثر. ويوضح هذه التفرقة الدقيقة بين التكوين والكون. فيقول: «ألا ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر، إلا أنه ما أوجده، وهذا يدل على أن المعقول من كونه موجوداً مغايراً للمعقول من كونه قادراً» (2)

ويترتب على هذا الموقف في التفريق بين الصفة الحقيقية وما يضاف إليها من صفات أن تكون للذات الإلهية صفات غير متناهية. يقول الرازي: «اللفظ الدال على كونه مجرد موجود مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ هذه ألفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل.» (3)

أما السلوب العائدة إلى الصفات، فهي أن كل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنها. والسلوب العائدة إلى الصفات تكون من باب أضداد العلم أو أضداد القدرة «فنقول أن من أضداد العلم نفي النوم (لا تأخذه سنة ولا نوم) نفي النسيان (وما كان ربك نسياً) نفي الجهل (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض). وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة أنه تعالى منزّه في أفعاله عن التعب والنصب (وما مسنا من غوب) ولا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة (انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ولا تفاوت في صفة قدرة الله بين الفعل الكثير والقليل» (4).

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 134.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 136.

(4) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 137.

وهكذا يتكرر نفس القول في بقية الصفات التي يمكن أن نشقها من السلوب العائدة إلى الصفة الحقيقية .

ولذا فلا جرم ان نجد للرازي عدة تقسيمات للصفات . فتارة يقسمها على ثلاثة أقسام :

- صفات ذاتية .
- صفات معنوية .
- صفات فعلية (1) .

وتارة أخرى يقسمها على أنها صفات واجبة وممتنعة وجائزة (2)، ومرات كثيرة يقول : « ان صفات الله تعالى اما أن تكون إضافية واما أن تكون سلبية . اما الإضافية فقولنا عالم ، قادر ، مريد ، خلاق ، واما السلبية فقولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض » (3) .

ويتبين من خلال تقسيمات الرازي للصفات انه لا يحيد عن موقفه الذي اتخذه في مباحث الأسماء ، بل نجد تقريبا نفس الطريقة ونفس الادلة على نحو ما بينا في الأسماء الإلهية (4) .

(1) الرازي: لوامع البينات، ص 43، يقول ما نصه: «أما الصفات الذاتية فالمراد منها الصفات الدالة على الذات، كالموجود والشيء والقديم، وأما الصفات المعنوية فالمراد منها الصفات الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حي. أما الصفات الفعلية فالمراد بها الصفات الدالة على صدور أثر من الآثار» .

(2) الرازي: لوامع البينات ص 46 يقول ما نصه: «صفات الله منها واجبة ومنها ممتنعة ومنها جائزة، والصفات الواجبة منها ذاتية ومنها معنوية، أما الصفات الممتنعة فقولنا: يمتنع كون الله جسما وجوها، أما الصفات الجائزة فهي كون الله تعالى مرثيا» .

(3) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 32، ص 180 .

(4) انظر في هذا البحث فصل الأسماء الإلهية .

ويرجع السبب في هذا التماثل في الموقفين إلى أن الرازي لا يفرق بين معنى الاسم والصفة ، فأسماء الله هي صفاته (1) .

ولكي لا أقع في التكرار يمكن أن استخلص من أقسام الصفات التي يشتقها الرازي من الأسماء الالهية ، ان مصدر تقسيم الصفات - يقوم على نوعين : الصفات الثبوتية الحقيقية ، والصفات الإضافية والسلبية المشتقة من الحقيقة . ومن هذين النوعين يركب الرازي التقسيمات العديدة . (2)

ويزجج هذا التقسيم - حسب تقديرنا - إلى أن الرازي يرى أن منبع الجلال والعزة هو الذات ، وان ذاته ما كملت بالصفات ، بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ، وسائر الألفاظ لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات (3) . ولذا يقرر الرازي بأنه لا سبيل إلى معرفة صفات الحق سبحانه الا بواسطة الصفات السلبية والاضافية ، ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها (4) .

ولكن ما هي الصفات الحقيقية ، وما الذي يميزها عن الصفات السلبية والاضافية ؟ خصص الرازي فصولاً خاصة لتوضيح أقسام الصفات وتحديد علاقة الصفات الحقيقية بغيرها من صفات الإضافة والسلوب . (5)

(1) الرازي : لوامع البينات ، ص 27 ، 28 ، البحث الثاني ، في الفرق بين الأسماء والصفات يقول ما نصه : « الأسماء المشتقة فإنها أسماء الصفات مع اضافة مخصوصة » ص 103 ولمزيد التفصيل انظر للرازي مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 135

(2) الرازي مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 5 .

(3) الرازي : التفسير الكبير ، المجلد الثاني ، ص 54 .

(4) المصنوع السابق ، المجلد السادس ، ص 188 .

(5) الرازي : لوامع البينات ، الفصل الخامس / التقسيم لصفات الله تعالى ، ص 43 - 47 . وانظر للرازي : المحصل ، القول في الصفات الثبوتية ، ص 161 - 187 (القدرة إلى ص 164 ، العلم إلى ص 166 ، الحي إلى ص 167 ، الارادة إلى ص 170 ، السميع البصير إلى ص 72 ، الكلام إلى ص 174 ، الباقي إلى ص 178 ، القديم إلى ص 187) . وانظر للرازي : المباحث المشرقية ج 2 ، ص 497 إلى ص 500 / الفصل السابع في إحصاء صفاته تعالى . وانظر للرازي كتاب الأربعين ص 142 .

وأهم فكرة يقدمها الرازي بشأن هذه الصفات الحقيقية هي رفضه التام لمحاولة حصرها في السبع أو الثماني أو غيرها. وأكد أن «الإنصاف انه لا دلالة على ثبوت حصر هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف». (1) واثبت أنه لا يمكن حصر صفاته لأنه لا يمكن احصاء صفاته الحقيقية «فهو تام وفوق التمام» (2)

ولذا فإنه يشير إلى أن حقيقة صفات الحق أمر كلي، ومحاولة تقييد الكلي بالتقسيمات المحصورة لا تخرجه عن الكلية. «فإذا قلنا الموجود فهو كلي وإذا قلنا الواحد فهو كلي وقس الباقي عليه» (3)

وعلى هذا التقدير فإن تقسيمات الصفات إشارة عقلية تعني أن هناك أموراً خارجة عن الذات الإلهية، وهذه الأمور سميناها بالصفات، وهذه الصفات قسمها الرازي على سبعة أنواع :

- 1 - صفات حقيقية عارية من الإضافة والسلب.
- 2 - صفات إضافية محضة.
- 3 - صفات سلبية بحتة.
- 4 - صفات حقيقية مع صفات إضافية.
- 5 - صفات حقيقية مع صفات سلبية.
- 6 - صفات إضافية مع صفات سلبية.
- 7 - مجموع صفات مع سلبية مع إضافية.

فالحقيقة العارية كموجود وشيء وحَيٍّ، والإضافة المحضة كمعبود ومعلوم ومذكور ومشكور، والسلبية البحتة كقدوس وسلام وغني وواحد، والحقيقية مع الإضافة كعالم وقادر ومزيد وسميع وبصير، والحقيقية مع السلب كقديم وأزلي.

(1) الرازي : المحصل، ص 187.

(2) الرازي : المباحث المشرقية، ج 2، ص 494 يقول ما نصّه «لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)».

(3) الرازي : لوازم البينات، ص 40

وأما الصفة الإضافية مع الصفة السلبية كأول وآخر، والحقيقية مع الإضافية والسلب «فكقولنا : الملك، فإنه عبارة عن الموجود الذي يفتقر إليه غيره، وهو يستغني عن غيره، فالوجود صفة حقيقية، واقتدار غيره إليه إضافية، واستغناؤه عن غيره سلب.» (1)

وينتهي الرازي إلى أن صفات السلوب غير متناهية وكذلك الإضافات غير متناهية ولا يمتنع أن يكون له سبحانه وتعالى بحسب كل واحد من السلوب، وكل واحد من الإضافات، تارة على الانفراد وتارة على تركيب صفة، وعند هذا يظهر لك أنه لا نهاية لصفات الله تعالى (2).

وقبل أن نختم هذا الفصل الأخير حول الصفات التي انتهينا فيها إلى الإقرار بأن الرازي يعتبر هذه الصفات أمورا عقلية خارجة عن الذات الإلهية، وإنها خارجة عن الحصر والعدد، وخارجة عن التشبيه بالعلائق الحسية. يجب الإشارة إلى أن هذه التقسيمات التي توضح موقف الرازي من الصفات ترجع أصلا إلى ظاهرة تطور الفكر الإسلامي حول مفهوم الصفات.

ونظرا لأهمية تأثير التيارات الفكرية المذهبية التي جرفت مفكري الإسلام إلى حد التطرف في المعادة فإن عودة فكرة أصحاب المدارس العقلية في اعتبار الصفات الإلهية أمورا عقلية خارجة عن الحصر والعدد تعتبر من المواقف المميزة لفخر الدين الرازي كمفكر عقلاني يرفض الانجراف مع تيار الجمود والتقليد الذي ضاق به الفكر الإسلامي حين قدر لأهل الظاهر أن يغلبوا، وأن يدخلوا في روع الجمهور أن مباحث الأسماء والصفات مضادان للدين عند استخدام العقل والاعتماد عليه في فهم معانيها.

ولقد أحسن محمود قاسم حين قال «لقد كتبت الغلبة لجماعة الفقهاء الذين سيطروا على العقلية الإسلامية، فكانوا يقضون على خصائصها بسبب غلوهم

(1) السرازي : لوايح البيانات، ص 41 - 42.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

وفرض آرائهم على ضمائر الآخرين، مما بعث اليأس في النفوس، وصرفها إلى سبيل أخرى عليها تجد فيها متنفسا، فقد انسأقت إلى نوع من التصوف الغريب الذي حاول أصحابه أن يفروا إليه بأنفسهم من تشدد أهل السنة الاشاعرة وتعنّتهم. وانحدر الناس شيئا فشيئا في تواكلهم إلى فنون من الشعوذة والعقائد الفاسدة فتم القضاء على الحضارة الإسلامية. (1)

فلا جرم إذن أن نعتبر موقف الرازي من الصفات موقف المفكر الحر الذي نظر إلى مباحث الصفات نظرة عقلية ارتقى بها من حضيض الخلافات المذهبية التي قضت على خصائص الحضارة الإسلامية.

ولأهمية هذا الموقف رأيت من الواجب أن ألقت نظر القارئ إلى ظاهرة الاختلاف العميق لمفهوم الصفات في تاريخ الفكر الإسلامي.

ولا أريد أن أتوسع في التطرق إلى ظاهرة الاختلاف حول الصفات، حفاظا على منهجية البحث، وأقول في عجالة انه من المعروف - تاريخيا - ان السلف الأول اثبتوا الصفات، ولكن «دون تفريق بين الصفات» على حد تعبير الشهرستاني. (2) وحين طفحت على الأمة الإسلامية - لظروف سياسية - فِرَق المشبهة والمُجَسِّمة (3)، أخذ رجال الفكر الإسلامي يبارزون أصحاب التشبيه والتجسيم بأسلحة المنطق

(1) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة ص 14 وما بعدها.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 92 «لأنهم كانوا يسوقون الكلام سوقا واحدا» لمزيد التفصيل انظر الآمدي: غاية المرام ص 37 وما بعدها.

(3) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الباب الرابع في المشبهة، ص 97 - 99 «اعلم ان اليهود أكثرهم شبهة. وكان يبدو ظهور التشبيه في الاسلام من الروافض» وانظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 214

الاشعري: مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 222 «أصحاب مقاتل بن سليمان: ان الله جسم وان له جمّة، وانه على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين...».

العقلي وظهرت فكرة نفى الصفات مع فتح باب التأويل العقلي للصفات (1). ومن خلال التأويل العقلي بدأت تلغى تصورات المشبهة والمجسمة على يد المعتزلة. (2) فالمعتزلة هم الذين عمّقوا مباحث الصفات بعد تأثرهم بالفكر الفلسفي اليوناني. فبرهنوا عقليا أن الله عالم بذاته، وليس بصفة زائدة على ذاته، إذ أنه لو كان عالما بعلم، فاما أن يكون ذلك العلم قديما أو حادثا. ولا يمكن أن يكون قديما، لأن هذا القول يوجب وجود اثنين قديمين مما يشكل ثنائية تتناقض مع مبدأ التوحيد (3).

وهكذا فإن المسلك العقلي بتصوره للصفات وتفسيره لها، ينتهي إلى القول بأن الصفات الإلهية هي نفسها الذات الإلهية، ولهذا كان اتفاق المعتزلة على أن الله هو صفاته (4). وأخذت هذه الفكرة طريقا آخر في مباحث الصفات، فقسمت الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل. فصفات الذات تتضمن العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والقدم (5). واما صفات الفعل فهي التي يجوز أن يوصف الباري بأضدادها (6).

- (1) خالد العسلي: جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي، ص 71 - 107.
- (2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 46، «الواصلية يدور على أربع قواعد. القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري من العلم والقدرة والارادة والحياة وكانت هذه المقالة في بدنها غير نصيحة، وكان واصل بن عطاء (130 هـ: 748 م) يشرع فيها على قول ظاهر. وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازلين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت الهين: الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 103.
- (3) الخياط: الانتصار، ص 111، 121. للتفصيل انظر جار الله: المعتزلة ص 64 وما بعدها.
- (4) الاشعري: المقالات، ج 1، ص 245 «قال: أبو الهذيل هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، لله وجه هو هو، ونفسه هي هو، لمزيد التفصيل انظر جاد الله: المعتزلة، ص 54 وما بعدها، وعبد الجبار بن أحمد: الاصول الخمسة، ص 183.
- (5) ابراهيم مدكور: الفلسفة الاسلامية، ج 2، ص 41.
- (6) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 180.

«معنى قول عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه . وان الصفات للذات اختلفت اختلاف ما ينفي عنه ، لا لاختلاف ذلك في نفسه . ذكر الله سبحانه الله على التوسع ، لا لأن له وجهها في الحقيقة وانما معنى » . على حد تعبير النظام (1) .

«فهو عالم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة» . حسب قول أبي هاشم الجبائي (2) .

وحين ظهر أبو الحسن الأشعري (324هـ - 935م) كانت فكرة الصفات قد انتهت على أنها اعتبارات ذهنية تدل على أحوال الذات الإلهية . فحاول أن يأخذ موقف الوسط (3) بين السلف والمعتزلة - أي بين النقل والعقل - واعتبر الصفات لا هي الذات ولا هي غير الذات (4) ، ليوافق بين أحوال الذات الذهنية ، وحقيقة صفاته الثابتة في النصوص القرآنية (5) .

ان الرازي أثبت الصفات الإلهية بطريقة عقلية دون أن يعتمد على المحاكاة التقليدية بين عالم الغيب وعالم الشهادة على ما جرت به عادة المتكلمين في «فن الكلام للأقدمين» على حد تعبير ابن خلدون (6) .

فالفرق واضح بين الرازي الذي أراد التفرقة العقلية بين عالم الذات الإلهية وعالم الذات الإنسانية عن طريق الاعتبار الذهنية ، وبين غيره من المتكلمين ممن لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاعتبار الحسية عندما طبقوها على العالم الإلهي في مسألة الصفات .

والحق أن الرازي كان أقرب إلى معنى الآية : ليس كمثله شيء * من كافة أصحابه الأشاعرة وغيرهم من النصيين المثبتين للصفات . إذ ذهب مذهبها عقليا

(1) الأشعري : المقالات ج 1 ، ص 247 ، ص 248

(2) الشهرستاني : ج 1 ، ص 82 ، «أي أن الصفة حال» .

(3) ابن خلدون : المقدمة ، ص 833 .

(4) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص 131 - 136 . وأنظر الملل والنحل ، ج 1 ، ص 95 .

(5) إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 42 - 43 .

(6) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 835 .

(*) سورة الشورى الآية 11 .

قريباً من مذهب الاعتزال في نظرية الأصول (1). ولكن مع فرق يتمثل في أن الرازي أوجب اثبات صفات الله تعالى مع الإقرار بأنها صفات لانهاية ولا سبيل إلى حصرها أو انكارها. فهي مجرد اعتبارات ذهنية تساعد عقل الإنسان القاصر على أن يكون لنفسه فكرة عن معاني الصفات الإلهية (2).

نتساءل هل كان الرازي أسعد حظاً من سابقه في حل هذه المشكلة؟؟ وهل استطاع أن يهتدي إلى حل حاسم يقرب أوجه الخلاف بين العقليين والنصيين في مسألة الصفات؟؟ أو هل استطاع أن يعود بنا إلى النظرة الإسلامية الصحيحة حول مفهوم الصفات؟

أعتقد أن الرازي قد أصاب التوفيق في تقريب التباعد بين العقليين والنصيين وإن كان يبدو أنه يجنح إلى أصحاب العقل مع بعض الفروق، وهذه الفروق هي التي تربطه شكلياً مع الأشاعرة ومدارس أهل السنة.

إن الرازي قد أوضح أن النظرة الإسلامية الصحيحة في مسألة الصفات تقوم على الإقرار بأن الله تعالى يوصف بجميع صفاته دون تفرقة ولا حصر ولا كيف.

ولذا اعتبر أن الرازي قد اهتدى إلى الحل الحاسم حين أيد مذهب السلف الأوائل في وجوب اثبات الصفات الإلهية دون أن تتضمن معاني التشبيه الحسية للإنسان. فالله موصوف بما وصف به نفسه من غير تشبيه ولا كيفية فلا سبيل إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق.

ولكن عدم المماثلة بين الخالق والمخلوق لا يجب أن يؤدي إلى جعل النظرة إلى الله تعالى نظرة مجردة تنفي كل مماثلة، فيذهب المسلم في نظره إلى الصفات الإلهية إلى حد القول بأن الله سبحانه لا يوصف بشيء، ولا حتى بصفة

(1) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ج 1 ، ص 382 - 368 ، انظر : نشأة نظرية الأحوال ووجهات النظر فيها .

(2) الرازي : لوامع البينات ، ص 104 .

الوجود كما ذهب فلاسفة الاسماعيلية (1).

ان النظرة الإسلامية الصحيحة هي الإقرار بوجود الصفات «بلا كيف». ولكن لا يعني هذا انقطاع احتياج الانسان للعقل في فهم الصفات الإلهية. ولذلك نلاحظ ان الرازي يعتبر الذين يدعون إلى قطع احتياج الإنسان للعقل لفهم معاني الصفات «هم الذين يتظاهرون بالإسلام وان لم يكونوا مسلمين» (2) وينتهي إلى أن «الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحنيفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار» (3).

لقد نجح الرازي في إقرار شرعية العقل في وجوب قيام المسلم بواجب التكليف العقلي، بابرار أهمية التكامل والتلازم بين تيارين مختلفين ظاهرياً، الأول تمثله لوازم الذات الإلهية القائمة على وجوب الإيمان بصفاته «بلا كيف»، والثاني يمثله لوازم دور العقل الذي تنبني عليه معرفة الله تعالى.

وقد حلّ الرازي المشكلة العويصة التي تكمن في لوازم الذات الإلهية، ولوازم دور العقل، بأن جعل التكليف الشرعي لمعرفة الله تعالى مقسماً إلى نوعين من التكليف :

(1) أحمد الكرمانى : راحة العقل ، ص 133 ، ص 135 (في بطلان كونه تعالى آيئاً أي في كونه موجوداً) يقول ما نصه : « فإن ما لا عين له في الوجود على قسميه ممتنع ان يصير ذا وجود ، ولما يكون وراءه فاعل يرتبط به وجوده . انه لا ينال صفة من الصفات . انه تعالى محتجب بسبحانيته عن الأشياء التي هي الذرائع إلى ادراك الموجودات ، وهو من وراء ما وراء ما تحصله الآلات المخصوص بها البشر في حصر صفات الوجود ، إذ هو فيما هو هو على أمر لا قدرة لذواتها على النهوض لتناوله بصفة ، وهويته هوية من حيث هي ما هي مباينة للأشياء كلها وعلى الوجوه كلها ، فلا تعتوره ، احاطة العقل والحس بما هو عليه من القدرة الباهرة التي تعجز فيها قدرة ما سواه ، فهو من حيث هو يختص على الأفواه ان تتحرك ، وعلى اللسان ان ينطق وعلى العقل ان يحيط وعلى النفس ان تتوهم ولا يوسم شيء يقال عليه » لمزيد التفصيل انظر علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 2 ، ص 410 .

(2) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص 119 .

(3) المصدر نفسه ، ص 120 .

التكليف النقلي والتكليف العقلي ولا غنى بالواحد منهما عن الثاني، ولا يبطل أحدهما الآخر وكلاهما يشكل منهجية التكليف الإسلامي في فهم صفات الله تعالى.

ان العلاقة بين العقل والنص لا تقوم - عند الرازي - على محاولات التوفيق بينهما بالطريقة المعروفة عند المتكلمين، بل تقوم على التكامل والمواءمة.

وهكذا تبرز مكانة العقل الذي يأتي تكليفه بعد تكليف الإقرار بالنص والاعتماد عليه، وتنحل مشكلة التباين التي قسمت الفكر الإسلامي إلى عقليين ونصبيين.

وأعتقد أن هذه النتيجة توصلنا إلى القول بأن الرازي ليس فيلسوفا ينطلق من اللاأدريّة إلى الإيمان، ولا هو متكلم ينتهي عند المعنى اللفظي للنص، بل هو مؤمن ملتزم بالتكليف النقلي «بلا كيف» ينتهج طريق التكليف العقلي فيلتزم التجرد من سوء الأدب (1) ويبتعد بالعقل عن المعاني «النقلية» التي يتخيلها الإنسان في عالم المشاهدة. ويرتقي بالاعتبارات الذهنية إلى مقام الاعتبارات القلبية.

* * *

(1) الرازي: مفاتيح الغيب، ج 1، ص 110 يقول ما نصه: يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعية لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب.

خاتمة البحث

لقد آمن الرازي أنَّ إنقاذ العالم الإسلامي يتوقف على تجديد قابلية الإنسان للإنتساب إلى الكمال المطلق. فالإنسان حسب رأيه قادر بشفافية الروح أن يتصل - الإتصال التام - بملكوت العوالم العلوية من النفوس والأرواح السماوية. فلا غرو أن يكتب الرازي في «مخاطبة النجوم». ولذلك نميل إلى صحة نسبة كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» إلى فخر الدين الرازي (1). لا يكتفي الرازي في مباحثه بالشفافية الروحية، بل تراه دوماً شديد التمسك بالطريق العقلي فيجعل النظر والاستدلال العقلي طريقاً لمعرفة الله تعالى. ويعلن صراحة أن العقل متقدم على النقل (2).

ونظرية العقل عند الرازي تعتمد أصلاً على القرآن ولا تحيد عنه، وتتميز بسمات أربع :-

- معرفة الله واجبة على كل مكلف.

- معرفة الله ضرورية ولا تحتاج إلى معلم.

- الفكر الصحيح يشترط الواقعية.

- الدلائل العقلية هي القاطعة في التحقيق المتيقن (3).

لقد تناول الرازي المعرفة الروحية في إطار العقل وطاقاته، واعتبر أن حضور الوعي والعقل في التجربة الروحية أمر أساسي (4).

وقدم الرازي علم «التفكر في الله» وهو علم الانتقال من العلوم العقلية إلى المعارف القلبية. وأهم اعتبارات هذا العلم الفصل بين التفكير في الله وبين

(1) الفصل الأول: الرازي والتأثير المشرقي. ص 17

(2) الفصل الثاني: المعرفة العقلية، ص 27، ص 28.

(3) الفصل الثاني: المعرفة العقلية، ص 40.

(4) الفصل الثالث: المعرفة الروحية، ص 53.

طرق التعبد الشكلية الخالية من الاعتبارات القلبية . وانتهى إلى أن علم التفكر في الله أرقى المعارف وأصل العلوم جميعا ، إذ هو يجعل الإنسان يتخطى المحسوسات ، ويخرج من ظلمة الماديات إلى أنوار علم الغيب . (1)

ونحن نذهب إلى أن اهتمام الرازي بعلم « التفكر في الله » يرجع إلى تأثير البيئة التعليمية في عصره . وأهم نتيجة لهذا العلم تأكيد الرازي على أن العقل الإنساني يتحلى بنورانية تمكنه - إذا أراد - من تلقي معارف الأنوار السماوية .

وقد بين الرازي أن معرفة الوجود تقتضي التمييز بين نوعين من المعارف . المعرفة العرضية والمعرفة الذاتية ، وأوضح أن الخطأ المنهجي يتمثل في تصور أن الإنسان قادر بعقله - فقط - على معرفة الأشياء معرفة ذاتية ، بينما النظرة الإسلامية - عند الرازي - ترى الوجود على عكس ذلك ، فهو وجود لا نهائي ، ولا محدود . وهذه اللانهاية تجعل تصور الوجود الإلهي ، كحقيقة مطلقة ، مسألة مبهمة على العقل المجرد ، فلا بد إذن من تكامل العقل والذوق القلبي لإدراك جلال الوجود الإلهي . (2)

وأبرز خصائص فكر الرازي نظرفته إلى علاقة الله تعالى بالوجود ، فقد حصرها في ثلاث نقاط جوهرية :

أولا : أن للوجود خالقا أوجده بعد أن لم يكن .

ثانيا : أن الوجود أوجده الله تعالى لا من مادة قديمة بل أبدعه ابداعا من لا شيء .

ثالثا : ليس الوجود موجودا منذ الأزل بل أوجده الله بالحدوث والخلق . والهدف من ذلك تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، وجعل كل شيء مستندا إلى واجب الوجود : الله عز وجل وكل ما سواه ممكن (3) .

(1) الفصل الرابع : علم التفكر في الله ، ص 70 .

(2) الفصل الخامس : معنى الوجود الإلهي ، ص 84 .

(3) الفصل الخامس : معنى الوجود الإلهي ، ص 106 .

وأثبت أن هذا الوجود لا يمكن حدوثه بالصدفة، ورفض كلياً الفكر المادي الذي يعتبر أن وجود هذا الكون صدفة.

وتتميز نظرة الرازي في مسألة الوجود برفضه التام لفكرة شيئية المعلوم، وذلك من أجل أن يوسّع من دائرة قدرة الله تعالى في الخلق. فعندما يشرح معنى الوجود وعلاقته بماهية الممكنات، يقرر أن مرحلة الإبداع والإيجاد تأتي بعدها مرحلة الخلق والإحداث. وتستمر فاعلية الذات الإلهية على المخلوقات وتبقى حاجة المحدثات لله تعالى دائمة لا تنقطع (1).

لقد ساهم الرازي في إثراء الفكر عندما وظّف أفكار الفيض والإشراق لخدمة الفكر الإسلامي بأسلوب المنهج الدوقي (2).

وتنتهي رحلة الرازي حول الذات الإلهية إلى إثبات أن :

- حقيقة الله تعالى مخالفة لكل ما سواه من المخلوقات، وهذه المخالفة ترجع لذاته المخصوصة.

- أن هذه الذات المخصوصة أمر ثابت في الله تعالى، وصفة الثبوت تنفي معاني الجسميّة والجوهرية في ذاته.

- إعطاء الأسماء والصفات لله تعالى تكون باعتبارات الذهنية الخاصة بالإنسان.

- الأسماء والصفات هي معانٍ إضافية على حقيقة ذاته المخصوصة (3).

وأكد أن عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى إدراك المعنى الحقيقي للصفات الإلهية، بإعتبار أن هذه الصفات أمور غير قائمة بنفسها بل هي مفهومات إضافية يتصورها العقل. ولكن لا بد من الإقرار بوجود صفات

(1) الفصل السادس : معنى الوجود وعلاقته بالماهية ، ص 115 - 116 .

(2) الفصل السابع : إثبات وجود الله ص 175 ، ص 178 .

(3) الجزء الثاني / الفصل الأول : أسماء الله تعالى ص 214 .

حقيقة لله تعالى . ومع هذا الإقرار يجب أن يمتنع العقل من تصور معنى هذه الصفات من عالم المشاهدة .

ولقد أيد الرأزي السلف الأوائل في وجوب إثبات الصفات الإلهية ، فالله موصوف بما وصف به نفسه من غير تشبيه ولا كيفية . ولكن لا يعني هذا انقطاع احتياج الإنسان للتفكير في فهم الصفات الإلهية .

وحلّ الرأزي هذه المشكلة الدقيقة بأن جعل التكليف الشرعي لمعرفة الله مقسما إلى نوعين : -

- التكليف النقلي : وجوب الإيمان بصفاته بلا كيف .

- التكليف العقلي : ان يبتعد بالعقل عن معاني التشبيهات الحسية .

وانتهى الى أن تخيل الإنسان المسلم للصفات الالهية لا يكون إلا بتأويل نصوص الآيات والإحاديث حسب الاعتبارات الذهنية بعد أن يكون قد استحضر « عقلا آخر » يهتدي به إلى فهم معاني الصفات الالهية بمعزل عن حكم الخيال والتصور العقلي العادي للتشبيهات الحسية (1) .

وهكذا قدّم الرأزي الحل بأن ربط الوجدان بالعقل (2) لإصابة التأويل . لكن ، هل استطاع الرأزي أن يحضر عقلا آخر ؟ .

(1) الجزء الثاني / الفصل الثاني : ص 238 - 239 .

(2) الجزء الثاني / الفصل الرابع : ص - 286 .

فهرست الآيات القرآنية

(أ)

- أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين (الصفافات : 125) ص : 178 .
ألا له الخلق والأمر (الأعراف : 54) ص : 99 .
الله يستهزئ بهم (البقرة : 15) ص : 217 .
.. لا اله الا هو الحي القيوم .. (البقرة : 285) ص : 200
.. الله نور السموات والأرض ... (النور : 35) ص : 162 . 225 .
آمن الرسول ... (البقرة : 285) ص : 60 .
ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ... (البقرة : 26) ص : 217 .
.. ان اندرؤا انه لا اله الا أنا (التحل : 2) ص : 218 .
.. انني أنا الله لا إله إلا أنا (طه : 14) ص : 218 .
الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (الحشر : 23)
ص : 217 .

(ب)

- .. بل عجبنا ويسخرون (الصفافات : 12) ص : 217 .

(ث)

- .. ثم استوى إلى السماء وهي دخان (فصلت : 11) ص : 99 .
.. ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (المؤمنون 45) ص : 178 .

(ر)

- الرحمن على العرش استوى (طه : 5) ص : 245 .

(ز)

زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا (التغابن : 7) ص : 179 .

(غ)

.. غضب الله عليها (النور : 9) ص : 217 .

(ق)

قل هو الله أحد (الإخلاص : 1) ص : 60

(ل)

.. لا اله الا انا فاعبدون .. (الأنبياء : 25) ص : 218 .

.. لا تأخذه سنة ولا نوم .. (البقرة : 255) ص : 271 .

.. لا يعزب عنه مثقال ذرة ... (سبا : 3) ص : 271 .

.. ليس كمثله شيء ... (الشورى : 11) ص : 211 . 261 . 287 .

(ه)

هو الأول والآخر والظاهر والباطن ... (الحديد : 3) ص : 230 .

(و)

.. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (الرحمن : 27) ص : 200 .

وأقسموا بالله جهد أيمانهم ... (النحل : 38) ص : 179 .

.. وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ... (الحجر : 21) ص : 113 .

.. انما قولنا لشيء إذا أردناه .. (النحل : 40) ص : 271 .

.. وعنده مفاتيح الغيب (الأنعام : 59) ص : 125 .

.. ولكل وجهة هو موليها (البقرة : 148) ص : 70 .

ولله الأسماء الحسنى .. (طه : 8) ص : 207 .

.. ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (ق : 6) ص : 128 .

- ..وما كان ربك نسيًّا (مريم : 64) ص : 271 .
- ..وما مسّنا من لغوب (ق : 38) ص : 271 .
- ومكروا ومكر الله... (آل عمران : 54) ص : 220 .
- وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلىّ ... (النجم : 7 . 8 . 9) ص : 182 .
- وهو معكم أينما كنتم ... (الحديد : 4) ص : 133 . 241 .
- ويسألونك عن المحيض ... (البقرة : 222) ص : 64 .
- ما يكون من نجوى ثلاثة ... (المجادلة : 7) ص : 133 .

فهرست الأحاديث النبوية

(أ)

- الأرواح جنود مجنودة . . . ص : 240 .
أنا جليس من ذكرنسي . . . ص : 252 .
ان الله سبحانه وتعالى خلق آدم على صورته . . . ص : 217 .
انه تعالى الأول ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء . . . ص : 232 .
اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن . . . ص : 252 .

(خ)

- الحجر الأسود يمين الله في الأرض . . ص : 252 .

(ب)

- تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق . . . ص : 66 . 125 .

(م)

- من عرف نفسه عرف ربّه . . . ص : 71 .

(ن)

- الناس معادن كمعادن الذهب والفضة . . . ص : 240 .
ينزل ربنا إلى السماء . . . ص : 217 .

فهرست الأعلام

(1)

| | |
|---|-------------------|
| 278 : | ابراهيم التظّام |
| 186 : | ابليس |
| 17 : | ابن الأثير |
| 14 . 33 . 41 . 42 . 126 . 127 . 135 . 136 . 210 . | ابن تيمية |
| 211 . 247 . 253 . | |
| 40 : | ابن حرم |
| 144 . 242 . 252 . | ابن حنبل |
| 278 : | ابن خلدون |
| 17 : | ابن خلكان |
| 162 : | ابن سعين |
| 69 . 85 . 99 . 122 . 159 . | ابن سينا |
| 127 : | ابن رشد |
| 68 . 127 : | ابن عربي |
| 18 : | ابن العماد |
| 62 : | ابن فورك |
| 247 : | ابن القيم الجوزية |
| 17 : | ابن كثير |
| 278 : | أبو هاشم الجبائي |
| 261 : | أبو الهذيل العلاف |
| 20 : | أحمد أمين |

- أحمد محمود صبحي : 127 .
 اخناتون : 167 .
 أرسطو : 126 . 139 .
 ادريس (عليه السلام) : 169 .
 الاسفراينسي : 62 .
 الأشعري أبو الحسن : 27 . 62 . 246 . 278 .
 افلاطون : 127 . 167 .
 لآمدي (سيف الدين) : 82 .

(ج)

- جالينوس : 170 .
 جبريل : 186 .
 الجرجاني : 122 .

(د)

- دحية الكلبي : 186 .
 ديكارت : 65 . 148 .

(ذ)

- الذهبي : 17 .

(ز)

- الزركان (محمد صالح) : 18 . 19 . 20 . 126 . 136 .

(س)

- السبكي : 17 .
 السهروردي : 159 . 162 .
 سيد حسين نصر : 171 .

(ش)

- الشافعي : 20 .
الشبلي (أبو بكر) : 54 .
الشهرستاني : 171 . 245 . 276 .

(ص)

- صلاح الدين المنجد : 33 .

(ط)

- طاش كبري زاده : 17 .
الطوسي (نصير الدين) : 115 . 116 .

(ع)

- عباس محمود العقاد : 31 . 145 .
علي سامي نشار : 172 .

(غ)

- الغزالي (أبو حامد) : 48 . 55 . 65 . 156 . 157 . 158 . 182 . 235 . 252 .

(ف)

- الفارابي : 85 . 161 .

(م)

- مالك ابن أنس : 245 .
المحاسبي : 51 .
محسن عبد الحميد : 16 .
محمد اقبال : 147 . 148 .
محمد الطاهر ابن عاشور : 32 .

- 144 : محمد مدكور
 275 : محمود قاسم
 16 : المسعودي (شرف الدين) :
 45 : معروف الكرخي
 245 : المقرئ

(ن)

- 186 : النجدي (الشيخ)
 169 : نوح (عليه السلام)
 16 : النيسابوري (رضا)

(هـ)

- 169 : هرمس

فهرست المصطلحات

(أ)

| | |
|---------------------|--|
| الإبداع | : 74 . 98 . 100 . 101 . 103 . 113 . 123 . 128 . 151 . |
| الإشراق | : 70 . 142 . 157 . 158 . 159 . 160 . 162 . 163 . 166 . |
| | : 167 . 168 . 169 . 172 . 186 . |
| الإشراقية | : 19 . |
| الاستدلالية | : 26 . 29 . 30 . 31 . 38 . 39 . |
| أصول الدين | : 33 . |
| الافلاطونية المحدثة | : 158 . 159 . 166 . 170 . |
| أنطولوجيا | : 71 . |

(ت)

| | |
|------------------|--|
| التجريبية | : 69 . |
| التشبيه والتسجيم | : 211 . 213 . 223 . 224 . 225 . 232 . 243 . 247 . |
| | : 251 . 252 . 254 . 276 . |
| التقليد | : 26 . 37 . 243 . |
| التوحيد | : 72 . 123 . 152 . 153 . 162 . 163 . 166 . 171 . 193 . |

(ح)

| | |
|--------|--------|
| الحركة | : 15 . |
|--------|--------|

(خ)

| | |
|-------|---|
| الخلق | : 98 . 99 . 101 . 103 . 104 . 111 . 113 . 123 . 153 . |
|-------|---|

(ذ)

الذوقية : 203 . 204 . 220 . 234 . 237 . 238 . 239 . 240 . 241 .
243 . 254

(ر)

الروحية : 128 . 135 . 136 . 140 . 141 . 142 . 143 . 163 . 167 .
168 . 169 . 186 . 234 . 235 . 236 . 237

(ز)

الزمان : 98 . 105 . 107

(س)

السمعية (دلائل) : 26

(ش)

شيئية المعلوم : 76 . 82 . 110 . 111 . 114 . 215 . 216 . 261 . 265

(ص)

الصوفية (دلائل) : 141 . 142

(ط)

الطبيعة : 75

(ع)

العالم : 72 . 73 . 74 . 75 . 76 . 81 . 136 . 140 . 158 . 163

164 . 165 . 166 . 168 . 169 . 173 . 229

العقل = العقلية (الدلائل) : 25 . 26 . 27 . 34 . 37 . 126 . 128 . 135 . 136 . 140

141 . 142 . 143 . 144 . 145 . 146 . 147 . 149 . 151

. 186 . 185 . 166 . 163 . 159 . 157 . 156 . 155 . 153 :
. 225 . 223 . 211 . 207 . 205 . 197 . 195 . 193 . 192 :
. 237 . 236 . 235 . 234 . 233 . 232 . 229 . 227 . 226 :
. 255 . 254 . 252 . 249 . 247 . 246 . 244 . 243 :
. 258 . 256 :

. 163 : العقل الفعّال
. 239 . 237 . 236 : العلم اللّٰدني
. 127 : العلم النظري

(ف)

. 202 . 128 . 113 . 103 . 102 . 101 : الفيض

(ق)

. 23 : القضاء والقدر
. 256 . 254 . 205 . 180 . 144 . 142 : القليبة (الدلائل)

(م)

. 98 : المادة
. 209 . 208 . 136 . 133 . 132 . 131 : المنطق

فهرست الفرق والجماعات

(أ)

| | |
|--|-------------|
| 280 : | الاسماعيلية |
| . 280 . 279 . 246 . 243 . 242 . 136 . 61 . 28 . 25 : | الاشاعرة |
| . 28 : | الإمامية |
| . 72 : | الإلحادية |
| . 245 . 244 . 243 . 242 . 241 . 25 . 24 . 22 . 21 : | أهل السنة |
| . 279 . 256 . 255 . 254 . 247 . 246 : | |

(ب)

| | |
|-------|----------|
| 109 : | البابلية |
|-------|----------|

(ت)

| | |
|------------------|---------|
| . 25 . 14 : | التنزار |
| . 23 . 22 . 21 : | التمرك |

(ث)

| | |
|---------------------|---------|
| . 167 . 163 . 158 : | الثنوية |
|---------------------|---------|

(ج)

| | |
|--------|---------|
| . 33 : | الجبرية |
|--------|---------|

(ح)

| | |
|-------|----------|
| 246 : | الحنابلة |
| 174 : | الحنفية |

الخوارزمية : 25. (خ)

السامانية : 25. (س)

السريان : 172.

السريانية : 201.

السلفية : 26. 41. 241. 242. 243. 245. 246. 248.

250. 251. 252. 253. 254. 278. 280.

(ع)

العبرانية : 200.

العباسية : 22.

العجم : 207. 240.

العرب : 20. 21.

(غ)

الغنوصية : 167.

(ز)

الزنادقة : 180.

(ش)

الشعوبية : 20. 21. 24. 169.

الشيعة : 21. 22. 23. 25.

(ص)

الصائبة : 170. 171. 172.

الصحابة : 241. 250.

الصفائِيَّة

: 254 .

الصوفيَّة

: 45 . 142 . 143 . 144 . 166 . 168 . 172 . 173 . 234 .

: 235 .

(ك)

الكراميَّة

: 213 .

(ل)

اللاأدرِيَّة

: 281 .

(م)

الماتريديَّة

: 29 .

الماديَّة

: 79 . 83 . 131 . 167 . 186 . 198 . 199 .

المانويَّة

: 167 .

المتكلمون

: 28 . 29 . 35 . 39 . 118 . 119 . 132 . 203 . 223 .

: 224 . 243 . 250 . 281 .

المجسوس

: 186 .

المشَّاؤون

: 98 . 99 . 163 .

المعتزلة

: 25 . 29 . 31 . 33 . 61 . 136 . 169 . 244 . 246 . 249 .

: 250 . 277 . 278 .

(و)

الوثنيَّة

: 165 .

(ي)

اليعاقبة

: 172 .

اليهود

: 186 . 187 .

(ن)

النساطرة

: 172 .

النصاري

: 184 .

النصبيَّة

: 41 . 43 .

(هـ)

الهرمسيَّة

: 168 . 169 .

: 171 . 172 .

فهرست الأماكن

| (ف) | (ا) |
|----------------------|-----------------|
| .22 .21 .20 : فارس | 21 : استرabad |
| .25 .24 .23 : | 21 : أفغانستان |
| .172.170.167 : | .23 .21 : ایران |
| .207 .184 : | (ب) |
| (ك) | 169 : بابل |
| 21 : كاشغر | (ت) |
| (م) | 21 : تركستان |
| .170 .169 .167 : مصر | (خ) |
| (هـ) | .21 : خوارزم |
| .184 .21 : الهند | (ر) |
| | 21 : رواستان |
| | 21 : الري |
| | (ط) |
| | 21 : طبرستان |
| | (ق) |
| | 21 : غزنة |

فهرست المصادر والمراجع

- ابن الأثير الكامل في التاريخ، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن باجة الأندلسي تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم الدكتور معن زيادة، بيروت، 1978 م.
- الاشبيلي فهرسة ما رواه عن شيخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف سنة 502 - 575 هـ / 1108 - 1179 م، بيروت، بدون تاريخ.
- الأفغاني سعيد عبد الله الأنصاري الهروي، مبادئ وآراؤه الكلامية والروحية، القاهرة، 1968 م.
- ابن باجة أبو بكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي شرح السماع الطبيعي لأرسطو طالس، حققه وقدم له . ماجد فخري، بيروت، 1973 م.
- ابن خلكان وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه الدكتور احسان عباس، بيروت، 1978.
- أحمد أمين ظهر الإسلام، القاهرة، 1966.
- آل ياس الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري بغداد، 1979 م.
- ابن كثير البداية والنهاية، بيروت، 1969.
- تفسير القرآن العظيم، مصر، بدون تاريخ.

- ابن العماد
أبو الفلاح عبد الحي
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت.
بدون تاريخ.

- أبو زهرة محمد
مالك حياته وعصره: آراؤه وفقهه، القاهرة 1964 م.
الإمام الصادق، حياته وعصره وآراؤه، القاهرة: 1947 م.

- ابن قيم الجوزية
أبي عبد الله محمد
مدارج السالكين، القاهرة، 1956.
شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة
والتعليل، بيروت، 1978.

مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة،
مكة، 1349 هـ.

- ابن قتيبة
أبي محمد عبد الله
بن مسلم
تأويل مشكل القرآن، القاهرة، 1973 م.

- ابن حزم الأندلسي الظاهري
ابن محمد علي
الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتقديم
وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة 1978 م.
الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، 1348 هـ
الأصول والفروع، تحقيق وتقديم وتعليق محمد
عاطف العراقي والدكتور سمير فضل الله أبو وافية
ود. ابراهيم ابراهيم هلال، القاهرة، 1978 م.

- ابن رشد أبو الوليد
تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا القاهرة 1981 م.
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال،
دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، 1972 م.
مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د.
محمود قاسم الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

- الأعمش عبد الأمير
الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج
الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، بيروت، 1980 م
- أحمد أمين
و
زكي نجيب محمود
قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1970 م.
- ابن خزيمة / محمد
بن أسحق
كتاب التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل،
بيروت، 1978 م.
- ابن سبيسن
بُدُّ العارف، تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتورة،
بيروت، 1978 م.
- ابن جعفر الصادق
أحمد بن عبد الله بن
محمد بن اسماعيل
الرسالة الجامعة، تحقيق مصطفى غالب، بيروت،
1974 م.
- ابلاغ عناية الله
أبو حنيفة المتكلم، القاهرة، 1971 م.
- ابن عاشور
محمد الطاهر
تفسير التحرير والتنوير، تونس، 1977 م.
مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1978 م.
- الألوسي حسام
حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد، 1967 م.
في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، 1980 م.
الزمان في الفكر الديني الفلسفي القديم، بيروت،
1980 م.
- أرنولد
سييرتوماس. و.
الدعوة إلى الإسلام، تعريب حسن إبراهيم حسن، وعبد
المجيد عابدين واسماعيل النحراوي، القاهرة 1970 م.

- أيبش يوسف نصوص الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، 1966 م.
- البهي محمد الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، 1967 م.
- البندر عبد الزهرة نظرية البدء عند صدر الدين الشيرازي العراقي، بغداد، 1975 م.
- البغدادي كتاب الملل والنحل، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر، بيروت، 1970 م.
- أبو منصور عبد القاهر الفرق بين الفرق، بيروت، 1977 م.
- البوني أحمد علي شرف أسماء الله تعالى، بيروت، بدون تاريخ.
- البلخي مقاتل بن سليمان الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق د. عبد الله محمود شحاته، القاهرة، 1975 م.
- بلاتيسوس اسين ابن عربي، حياته ومذهبه، تعريب عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1978 م.
- أبو القاسم البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشفها وحققها القاضي عبد الجبار، فؤاد السيد، تونس، 1978 م.
- الحاكم الجشمي.
- بول ستانلي لين الدول الإسلامية، دمشق، 1973 م.
- بيصار محمد الوجود والخلود في فلسفة ابن رشيد، بيروت، 1973 م.
- التفتازاني شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام، حققه كلود سلامة، دمشق، 1974 م.
- السعد مسعود بن عمر

- التفتازاني
أبو الوفا الغنيمي
- ابن سبعين وفلسفة الصوفيّة ، بيروت ، 1973 م .
- الترمذي أبو عبد الله
بن محمد بن علي
- المسائل المكنونة ، تحقيق محمد ابراهيم الجبوشي ،
القاهرة ، 1980 م
- الجزار محمد عبد الله
- الذخيرة في تفسير أجزاء قرآنية ، القاهرة ، 1973 م
- الجرجاني السيد الشريف
علي محمد
- شرح المواقف في علم الكلام ، (الموقف الخامس
من الالهيات) تقديم وتحقيق وتعليق أحمد المهدي ،
القاهرة ، 1976 م .
- الجرجاني أبو الحسن
علي بن محمد بن علي
- التعريفات ، تونس ، 1971 م .
- الجوزي
أبو الفرج عبد الرحمن
- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على
المجسمة والمشبّهة ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ،
قدّم له الدكتور جمعة الخولي ، القاهرة ، 1971 م .
- جار الله زهدي
- المعتزلة ، بيروت ، 1974 م .
- الجندي
عبد الحليم
- مالك بن أنس إمام دار الهجرة ، القاهرة ، 1969 م .
- أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ، القاهرة ، 1977 م .
- براهين وجود الله جلّ وعلا ، القاهرة ، 1978 م .
- الحنفي
عبد المنعم
- حنّي فيليب
وادوارد جرجي .
- تاريخ العرب (المطوّل) ، القاهرة ، 1965 م .

- الخفصري محمد
تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة، 1965 م.
- خليف فتح الله
فخر الدين الرازي، مصر، 1976 م.
- خان وحيد الدين
الدين في مواجهة العلم، تعريب ظفر الإسلام خان،
القاهرة، 1973 م.
- الخراز أبو سعيد
الطريق إلى الله. حقيقه وعلق عليه د. عبد الحليم
محمود، بيروت، 1976 م.
- خضير عبد السلام
ومحمد مصطفى
دراسات في التصوف الإسلامي، القاهرة، بدون
تاريخ.
- الخربوطلي علي حسني
الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، 1960 م.
- الخياط أبو الحسين عبد الرحيم
بن محمد بن عثمان
الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، بيروت،
1957.
- دي بور ث. ج
تاريخ الفلسفة في الإسلام.
نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي
أبو ريده، مصر، 1981 م.
- الدومي أحمد عبد الجواد
أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا،
بيروت، بدون تاريخ.

- الذهبي محمد حسين

التفسير والمفسرون، مصر، 1976 م .

- الرازي محمد بن

مختار الصحاح (معجم)

أبي بكر عبد القادر

عنى بترتيبه محمود خاطر (مراجعة لجنة من مركز
تحقيق التراث بدار الكتب المصرية)، القاهرة،
1976 م .

- الرازي فخر الدين

التفسير الكبير، دمشق، 1977 م .

أبي عبد الله

مفاتيح الغيب، طهران، بدون تاريخ .

محمد بن عمر بن حسين

المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات،
طهران، 1966 م .

أساس التقديس في علم الكلام، القاهرة، 1935 م .
أصول الدين، القاهرة، بدون تاريخ .

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين . (وبذيله كتاب تلخيص
المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي)، بدون تاريخ .
لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات،
القاهرة، 1976 .

عصمة الأنبياء، بيروت، 1981 م .

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه بحث
في الصوفية والفرق الإسلامية للأستاذ الشيخ مصطفى
عبد الرزاق . مراجعة وتحرير علي سامي النشار،
القاهرة، 1938 . (أيضا نسخة مكتبة الكليات
الأزهرية، 1978 م) .

مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء
النهر، تحقيق فتح الله خليف، بيروت، 1966 م .

- الراوي
عبد الستار عز الدين
- زيدان
جورج
- الزركان
محمد صالح
- زكار
سهيل
- زينة
حسني
- الزمخشري
أبو القاسم جار
الله محمود بن عمر
- السهروردي
عبد القاهر بن عبد الله
- السقا
أحمد حجازي
- السيوطي
جلال الدين عبد الرحمن
بن أبي بكر، والمحلي
جلال الدين محمد بن أحمد
- ثورة العقل، بغداد، 1982 م.
- تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية،
دمشق، 1963 م.
- أخبار القرامطة، جمع وتحقيق ودراسة الدكتور
سهيل زكار، دمشق، 1980.
- العقل عند المعتزلة، بيروت، 1978 م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل، طهران، بدون تاريخ.
- كتاب عوارف المعارف، بيروت، 1966 م.
- الله وصفاته (في اليهودية والنصرانية والإسلام)،
بيروت، 1978 م.
- تفسير الجلالين، القاهرة، 1977

- سلطان منير
إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، مصر.
(الاسكندرية)، 1977 م .
- الشابي علي
مباحث في علم الكلام والفلسفة، تونس، 1978 م .
الشيعة في إيران، تونس، 1980 م .
العارف بالله أحمد بن مخلوف الشابي وفلسفته
الصوفية، تونس، 1979 م .
- شرف محمد جلال
الله والعالم والإنسان، بيروت، 1980 م .
جلال الدين السيوطي وآراؤه الكلامية، بيروت،
1981 م .
- شرف محمد ياسر
الوحدة المطلقة عند ابن السبعين، بغداد، 1981 م .
- شلبي أحمد
الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، القاهرة، 1971 م .
التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الطبعة
الثالثة 1969، الطبعة الخامسة 1970، 1971 م . الطبعة
الثامنة، 1975. القاهرة، (الأجزاء: الأول، الثاني،
الثالث، الرابع، الخامس).
- الشيرازي محمد المهدي الحسيني
القول السديد في شرح التجريد.
(تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي)، العراق،
النجف الأشرف 1961 م .
- الشيرازي مرتضى آية الله زادة
الزمخشري لغويا ومفسرا، بيروت، 1977 م .

- الشهرستاني
أبو الفتح محمد بن
عبد الكريم بن أبي بكر
أحمد
- الشيباني
محمد بن حسن
- الشيبسي
كامل مصطفى
- صبحي
محمود
- صليبيا
جميل
- طاش
كبرى زادة
- الطوسي نصير الدين
محمد بن الحسن
- الطوسي
محمد بن الحسن
- الطوسي
أبو نصر السراج
- الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني،
القاهرة، 1968 م .
- نهاية الإقدام في علم الكلام، بيروت، حرره
وصححه ألفرد جيوم، بدون تاريخ.
- الكسب. تحقيق وتقديم الدكتور سهيل زكار،
دمشق، 1980 م
- الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة، 1969 م .
- في علم الكلام، مصر، (الاسكندرية) 1978 م .
- تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، 1973 م .
- المعجم الفلسفي، بيروت، 1978 م .
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، القاهرة، 1968 م .
- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت،
1979 م .
- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، العراق (النجف
الأشرف)، 1979 .
- اللُّمع. حققه وقدم له عبد الحليم محمود
وطه عبد الباقي سرور، بغداد، 1960 م .

- عبد الجبار
أبو الحسن بن أحمد

المغني (الجزء الرابع رؤية الباريء. تحقيق
د. محمد مصطفى حلمي ود. أبو الوفا الغنيمي.
مراجعة ابراهيم مذكور.

(الجزء السادس) الارادة تحقيق الأب ج. ش
قنواتي. (الجزء السابع) خلق القرآن. قَوْمُ نصه
ابراهيم الأبياري، مطبعة دار الكتب، الطبعة
الأولى 1961 م. (الجزء الثامن) المخلوق. تحقيق
توفيق الطويل وسعيد زايد. (الجزء الحادي عشر)
التكليف. تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم
النجار. (الجزء الثالث عشر) اللطف. حققه د.
ابراهيم أبو العلا عفيفي. الجزء الرابع عشر
الأصلح، استحقاق الذم - التوبة تحقيق مصطفى السقا،
البابى الحلبي وشركاه القاهرة، 1965 الجزء السادس
عشر) إعجاز القرآن. تحقيق أمين الخولي، مطبعة دار
الكتب، القاهرة، 1960 م.
متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور،
دمشق 1969 م.

تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، بدون تاريخ.
شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان،
القاهرة، 1965 م.

الرازي مفسرا، بغداد، 1974 م.

- عبد الحميد

محسن

- العقاد

عباس محمود

الفلسفة القرآنية، بيروت، بدون تاريخ.
الله، القاهرة، 1969 م.

التفكير فريضة إسلامية، بيروت، بدون تاريخ.

- العلسوي
يحيى بن حمزة
- عمارة
محمد
- عويس
محمد يوسف
- العفيفي
محمد يوسف
- العراقي
محمد عاطف
- عبد الرحمن
عائشة (بنت الشاطيء)
- عثمان
عبد الكريم
- العسلي
خالد
- عبده
محمد
- الغزالي
أبو حامد بن محمد
- الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام، حققه بدير
عون، راجعه د. علي سامي النشار، منشأة المعارف
بالإسكندرية، بدون تاريخ.
- المعتزلة وأصول الحكم، بيروت، 1977 م.
- الاسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية، بيروت،
1979 م.
- القرآن والفلسفة، القاهرة، 1958 م.
- القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر،
- ثورة العقل في الفلسفة العربية، مصر، 1978 م.
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مصر، 1979.
- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، مصر، 1976.
- القرآن وقضايا الإنسان، بيروت، 1972 م.
- الدراسات النفسية عند المسلمين، القاهرة، 1981 م.
- نظرية التكليف، بيروت، 1971 م.
- جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي،
بغداد، 1965.
- رسالة التوحيد، مصر، 1981.
- احياء علوم الدين، مصر، 1939 م.
- معيان العلم، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا،
القاهرة، 1973 م.

- الأفغاني جمال الدين
رسائل الأفغاني حول : الله والعالم والإنسان، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، بيروت، 1979 م.
- القشيري أبو القاسم عبد الكريم محمود - ومحمود بن الشريف، القاهرة، 1974 م.
الرسالة القشيرية. تحقيق الدكتور عبد الحلیم
- قطب محمد
الإنسان بين المادية والإسلام، مصر، 1957.
- الكرمانلي أحمد حميد الدين
راحة العقل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، مصر، 1967 م.
- كرم يوسف
الطبيعة وما بعد الطبيعة، (المادة. الحياة. الله)، مصر، 1966 م.
تاريخ الفلسفة الحديثة، مصر، 1962 م.
- كريستنسن أرثر
ايران في عهد الساسانيين، تعريب يحيى الخشاب ومراجعة عبد الوهاب عزام، مصر، 1957 م.
- لطفى سامي نصر
الحرية المسؤولية في الفكر الفلسفي الإسلامي، القاهرة، 1977 م.
- مبارك زكي
الأخلاق عند الغزالي، بيروت، بدون تاريخ.
- محمد رضا عبد الله شبر
حق اليقين في معرفة أصول الدين، طهران، بدون تاريخ.

القصور العوالي: (الجزء الأول) القسطاس المستقيم .
منهاج العابدين . الرسالة اللدنية . فيصل التفرقة .
أيها الولد .

الجزء الثاني) مشكاة الأنوار . رسالة الطير .
الرسالة الوعظية . إلجام العوام عن علم الكلام .
المغضون به على غير أهله . الأجوبة الغزالية
في المسائل الأخروية . (الجزء الثالث) الحكمة في
مخلوقات الله . معراج السالكين ، القاهرة ، 1972 م .
بداية الهداية ، القاهرة ، 1337 هـ .

المنقذ من الضلال ، (مع أبحاث مستفيضة عن
قضية التصوف) . د . عبد الحليم محمود ، القاهرة ،
1962 م .

تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، مصر ،
1980 م .

الاقتصاد في الاعتقاد ، حققه محمد مصطفى
أبو العلا ، القاهرة ، 1972 .

القاموس المحيط ، مصر ، 1952 م .

- الفيروز أبادي
مجد الدين محمد بن ميقول

مبادئ الموجودات ، (كتاب سياسة المدينة) ، حققه ،
وقدم له وعلّق عليه ، الدكتور فوزي متري نجار
بيروت ، 1964 م .

- الفارابي
أبو نصر

درسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، بغداد ، 1977 م
نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، بيروت ، 1974 م .

- فتاح
عرفان عبد الحميد

- محمود عبد الحليم
المدرسة الشاذلية الحديثية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، القاهرة، 1972 م .
التوحيد الخالص (الإسلام والعقل)، مصر، 1973 م .
- المجدوب عبد العزيز
الرازي من خلال تفسيره، تونس، 1976 م .
- موسى جلال محمد
نشأة الأشعرية وتطورها، بيروت، 1975 م .
- المرتضى اليماني أبو عبد الله محمد
إشار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، بيروت، بدون تاريخ .
- مذكور إبراهيم
في الفلسفة الإسلامية، مصر، 1976 م .
- معروف نايف محمود
الخوارج : نشأتهم تاريخهم عقائدهم، بيروت، 1977 م .
- المدرسي محمد تقى
المنطق الإسلامى، بيروت، 1977 م .
- المودودي أبو الأعلى
المصطلحات الأربعة في القرآن . (الاله، الرب، العبادة، الدين)، القاهرة، 1975 م .
- المحاسبى أبو عبد الله الحارث بن أسد
العقل في فهم القرآن . قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلى، دمشق، 1978 م .
القصد والرجوع إلى الله، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، مصر، 1980 م

- النسفي
أبو البركات عبد الله
بن أحمد بن محمد
- نيكولسون
لينولد. أ.
- النشار
علي سامي
- النفزي الرندي
أبو عبد الله محمد
بن ابراهيم بن عباد
- نفرة
التهامي
- النيسابوري أبو
رشيد سعيد بن محمد
- النبهاني
يوسف بن اسماعيل
- هلال
ماهر مهدي
- تفسير النسفي، مصر، 1967 م.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه.
نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلاء عفيفي،
القاهرة، 1969 م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، 1969 م.
- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية.
تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف،
القاهرة، 1970.
- الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن
تونس، 1982 م.
- التوحيد. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر،
1969 م. المسائل في الخلاف بين البصريين
والبغداديين. تحقيق وتقديم د. معن زيادة
ورضوان السيد، بيروت، 1979 م.
- جامع كرامات الأولياء. تحقيق ابراهيم عطوة
عوض، مصر، 1974 م.
- فخر الدين الرازي بلاغيا، بغداد، 1977 م.

- وجدي محمد فريد
المصحف المفسر (المقدمة : موجز فلسفة الأديان)
القاهرة، 1977 م.
- الولايلي المكناسي أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب .
فلسفة التوحيد (أو شرح المقاصد للعلامة المحقق
سعد الدين التفتازاني)، مصر، بدون تاريخ.
- ياقوت الحموي الرومي- بغدادي شهاب الدين أبو عبد الله
معجم البلدان، بيروت، 1977 م.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد. والشريف المرتضى
رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد
عمارة، القاهرة، 1971 م.
- والإمام الحسن البصري
والامام القاسم الرسي.

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة
مكتبتي الخاصة
على موقع ارشيف الانترنت
الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

هـس إـسـفـت (الـمـوـشـي)

متاح للتحميل ضمن مجموعة كبيرة من المطبوعات من صفحة

مكتبتي الخاصة

على موقع ارشيف الانترنت

الرابط

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الطبعة الأولى

طبع بمطبعة الشركة التونسية للتوزيع

شارع 20 مارس

باب سعدون - تونس

CP 1/8/86

جوان 1989

محمد يوسف الكويشي

من منشورات الشركة التونسية للتوزيع

| | |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| أحمد باباي | السمي إلى الاخرة |
| » » | السمي إلى الحرمين الشريفين |
| فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور | كشف المغطى |
| الشيخ محمد العزيز جعيط | ارشاد الأمة ومنهاج الأئمة |
| فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور | أصول النظام الاجتماعي في الإسلام |
| فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور | مقاصد الشريعة الإسلامية |
| الدكتور التهامي نفرة | بيكولوجية القصة في القرآن |
| » » » | في ضوء القرآن والسنة |
| الشيخ محمد الطاهر النيفر | أهم الفرق الإسلامية |
| أحمد عبد الجواد | الدعاء المستجاب |
| Zelneb Kaâk | L'Islam en Tunisie par les contes |
| عصمة الدين كركر الهيلة | المرأة من خلال الآيات القرآنية |
| يحيى بن سلام تحقيق هند شلبي | التصارييف |

محمد يوسف الكويشي

سحب من هذا الكتاب 2.000 نسخة - الرقم الاصطلاحي 0129
الطبعة الاولى - جوان 1989 - ر.د.م. ك... 0 - 042 - 11 - 9973

الشن : ك... د. ت.

الشركة التونسية للتوزيع
5 شارع قرطاج - تونس

